
P. FELDHEIM
Hebrew Bookstore
45 ESSEX ST.
NEW YORK 2, N. Y.



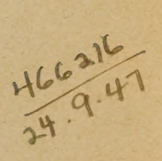
Leviticus XXVII

IM LICHTE DES TALMUDS.

Von

ISRAEL SCHAPIRO.

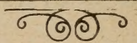




JERUSALEM 1909.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Preßburg.

Sonderabdruck aus der »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«, 53. Jahrgang.



Durch die eingehenden Erörterungen und sorgfältigen Erwägungen, mit denen die Rabbinen die Schrift nach allen Richtungen hin kritisch behandeln, hat manche Verordnung und manche Satzung sowohl bezüglich ihres Sinnes als der Ausdrucksweise Aufklärung gefunden und ist über so manche dunkle Stelle des Pentateuchs wie der Bibel Licht verbreitet worden. Wenn nun auch die Rabbinen in ihrer Auslegungs- und Darstellungsweise von dem Grundsatze ausgingen, daß einerseits jede mosaische Vorschrift, ja jedes einzelne Wörtchen und sogar jeder Buchstabe in der Gestalt, in der dieselben auf sie gekommen waren, zu rechtfertigen, und andererseits, wo Belege nicht ausreichten, über alle Kritik zu stellen seien, so wurde dadurch doch in keiner Weise der Charakter oder das Wesen der Verordnungen selbst, mochten sie nun ritueller, ethischer oder juridischer Natur sein, berührt. In seinem Hauptbestreben, die schriftliche Lehre für die Dauer, auch bei veränderten Zeitverhältnissen unbedingt in ihrer äußern Form unversehrt zu erhalten, zielte der Scharfsinn der Rabbinen nur darauf hin, deren Richtigkeit und Zweckmässigkeit festzustellen. An der den Gesetzen und Institutionen zu Grunde liegenden Idee rührten sie jedoch nie, so daß der originelle Charakter durch die rabbinischen Deutungen keine Einbuße erlitt. Er gewann vielmehr durch sie an Prägnanz und Schärfe und hat sich auf diese Weise Jahrhunderte lang

nach dem Verluste der nationalen Selbstständigkeit unverändert erhalten.

Bei dem ausgeprägten konservativen Geiste, der den Rabbinen inne wohnte, muß man sie somit als die kompetenteste Quelle für das richtige Verständnis der pentateuchischen Gesetze und Institutionen zu Rate ziehen.[1]) Denn bei ihrem strengen Festhalten an der Überlieferung richteten sie ihr Augenmerk nicht allein darauf, daß in die Auslegung der Verordnungen keine Verschiebung sich einschleiche, sondern wachten auch über deren Ausführung und Ausübung in hergebrachter Weise mit scharfem Auge. In den Kreis ihrer Untersuchungen zogen sie sogar die sogenannten »historischen Halachoth« mit hinein, welche weder für die Praxis der Gegenwart noch für die der Zukunft irgend welchen praktischen Wert hatten, sondern nur einst in der Vergangenheit zur Anwendung gekommen waren.[2]) Um bei ihren Festsetzungen der Gesetze in deren ursprünglichen Sinn nicht im mindesten einzugreifen, unterließen sie es nie, wenn eine Änderung oder gänzliche Abschaffung einer mosaischen Verordnung als nötig sich herausgestellt hatte und eine solche vorgenommen wurde,[3]) sie vor allem ihrem

---

[1]) Saalschütz (Das Mosaische Recht. Berlin 1846, T. I. p. V) wirft der Arbeit von Michaelis (Mosaisches Recht, Frankf. a. M. 1770), der das mosaische Recht ohne jegliche Bezugnahme auf den Talmud behandelt hat, Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit vor. Denn er gibt meistens nur dasjenige, was nach seiner Anschauung aus den mosaischen Bestimmungen resultiert. Aber auch Saalschütz, der es als unumgänglich notwendig erachtet, die Hauptbestimmungen des Rechts der Mischna zu berücksichtigen, hat seine Aufgabe nicht befriedigend erfüllt, indem er sich zu kurz faßte und viele wichtige Punkte, so auch unseren Gegenstand, die eine Ausführlichkeit erheischten, nur kurz gestreift hat, »weil eine vollständige Darstellung des talm. Rechts die Grenze seiner Aufgabe überschritten haben würde«.

[2]) Vgl. Hoffmann, Die erste Mischna und die Kontroversen der Tannaim. Berlin, p. 9.

[3]) Über die Zuständigkeit ihrer Autorität s. Weiß דור דור ודורשיו Bd. II, S. 54 ff.

überlieferten Sinne nach zu erörtern und darauf ihre Anschauung zu begründen. Stets betonten sie aber in solchen Fällen, daß die begründete Anschauung die ihrige sei.[1])

Wenn also manches Gesetz oder manche Einrichtung, die an Ort und Stelle keinen Aufschluß über ihr Wesen geben und erst bei den Rabbinen einen Sinn oder einen an ihrem Ent- und Bestehen triftigen Grund gewinnen, so ist daraus keineswegs zu schließen, daß diese Deutung von ihnen neu geschaffen worden sei. Vielmehr ist anzunehmen, daß der ursprüngliche Sinn, auf dem das Gesetz basierte, dem Volke wohl bekannt war, von ihnen hier zum ersten Male zum Ausdruck gebracht und festgelegt wurde, um ihn für die Folge unverändert erhalten zu wissen.

Eine der dunklen Stellen des Pentateuchs, deren Aufklärung erst in den rabbinischen Diskussionen zu finden ist, hat der Traktat Arachin zum Gegenstand. In ihm kommen die Bestimmungen des letzten Kapitels des Leviticus zur Erörterung. Während man geneigt wäre, diesen Bestimmungen nach ihrem Wortlaut im Pentateuch verschiedene Deutungen und Wendungen unterzulegen, können sie nach der talmudischen Auffassung nur auf eine Institution hindeuten, die im Kultusleben des israelitischen Volkes bis auf die Zeit

---

[1]) Das von den Rabbinen in vereinzelten Fällen geübte Verfahren einige von ihnen verfaßte Halachoth Mose zuzuschreiben (הלכה למשה מסיני), obgleich sie in der Schrift nicht vorhanden und erwähnt waren, geschah nur aus dem Grunde, um das Volk zu verpflichten, sie zu respektieren und um jeglichen Zweifel an ihrer Echtheit zu beseitigen. Cf. Weiß, l. c. p. 10. Diesen von ihnen eingeschlagenen Weg geben die Rabbinen selber zu und suchen ihn auf exegetische Weise zu rechtfertigen. Vgl. b. Keritoth 13b: אשר דבר ה' זו הלכה ביד משה זה גמרא (Statt גמרא haben manche Ausgg. an dieser Stelle תלמוד) »Was Gott geredet« (Lev. X, 11) — das ist die Halacha (die sich mündlich durch die Tradition erhalten hat). »Durch Mose« — das ist die Gemara oder der Talmud (d. h. die rabb. Satzungen, die durch Diskussionen entstanden sind). Vgl. j. Pea II, 6; j. Chagiga I: אם באת הלכה תחת ידיך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגנה לדבר אחר שהרי כמה הלכות נאמרו למשה בסיני וכולהן משוקעות במשנה.

der Mischna eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben mußte. Dadurch lassen sich nicht nur die Schwierigkeiten überwinden, die diese Bestimmungen sowohl in der Ausdrucksweise als in der Bedeutung bieten, sondern es ergibt sich auch für die alte Religionsgeschichte ein nicht unwesentlicher Beitrag.

Die Bestimmungen tauchen im Leviticus auf, nachdem die sinaitische Gesetzgebung bereits offiziell abgeschlossen war (Vgl. cap. XXVI, 46), und scheinen einen ganz für sich allein stehenden Abschnitt zu bilden. Sie handeln über Schätzungen[1]), welche die Auslösung von Personen, die als Objekt eines Gelübdes Gott geweiht wurden, bezweckten. An diese Schätzungen oder Aequivalente schließen sich noch Gelobungen oder Weihungen an Hab und Gut an.

Der Charakter des Fragmentarischen und Zufälligen, den die Bestimmungen über die Aequivalente an sich tragen, was übrigens auch für verschiedene andere theologische und religionsgeschichtliche Beiträge des Leviticus zutrifft[2]), die Trennung des Abschnittes, in dem sie auftreten, von den anderen priesterlichen Bestandteilen, der zuweilen eigentümliche Sprachgebrauch und die ganze Schreibweise drücken ihnen ein eigentümliches Gepräge auf. Dieser Umstand gab zur Aufstellung verschiedener Hypothesen und mancherlei Auslegungen Anlaß. Man suchte vor allem die vermißte Einheitlichkeit herzustellen und diesen Abschnitt des Leviticus mit den vorhergehenden in einen gewissen inhaltlich harmonischen Einklang zu bringen; auch auf die Erklärung der sprachlichen Reminiscenzen nahm man Bedacht. Dank den unermüdlichen Forschungen eines Kuenen, Ewald, Graf, Wellhausen u. a. ist in dieser Hinsicht für das Ver-

[1]) Delitzsch, Komm. über d. poet. Bücher des A. T.: Hiob, Leipzig 1864, p. 337, gibt das in diesem Abschnitt für »Schätzung« auftretende ערך mit Äquivalent wieder. Vgl. auch Gesenius s. v. ערך.

[2]) Cf. Bertholet, Leviticus (aus dem von Marti herausgegebenen kurz. Hand-Komm. zum A. T.) 1901, p. XIV.

ständnis viel Wertvolles zu Tage gefördert worden. Was aber das Wesen der Aequivalente selbst betrifft, welcher Zweck und welches Motiv ihnen zu Grunde liegen und nicht zuletzt, was am interessantesten sein dürfte, in welcher Form sie zur Anwendung kamen — darüber ist erst aus den Verhandlungen der Tradition Verständnis zu schöpfen. Und um so wichtiger ist es, ihre Durchführung in praxi genauer zu kennen, als sie dem Buchstaben nach nicht nur in das Eigentum, sondern auch in das private Leben tief einzugreifen schienen (Vgl. V. 29).

Aus dem Umstande, daß die Aequivalente mit Neder eingeleitet wurden[1]), neigte man zu der Auffassung hin, daß sie nichts anderes als eine Art Gelübde wären. Sowohl die alten und neuen Kommentare und die Archäologieen von de Wette, Hoffmann, Hüllmann etc. bis auf die neuesten von Nowack und Benzinger, als die speciellen Encyklopädieen für das biblische Altertum reihen sie in die Rubrik des Gelübdewesens ein.

Von dem im ganzen Altertum herrschenden religiösen Brauch, sich die Gottheit durch ein Gelübde zu verbinden, war schon in der heiligen Schrift die Rede. Von dem Gelübde an, welches Jakob ablegte, im Falle seiner glücklichen Heimkehr ein Heiligtum in Beth-el zu errichten und an dieses Heiligtum den Zehnten seiner Habe abzugeben (Gen. 28, 20 ff), bürgerte sich das Gelübdewesen in das Volksleben ein und wurde gang und gäbe. Es wurde auch in der Gesetzgebung berücksichtigt. Das Gesetz mahnt zwar nicht zur Ablegung desselben; vielleicht um die Freiheit des Menschen nicht zu beeinträchtigen, wird das Gelübde weder gefordert noch dazu geraten. Durch die ausdrückliche Erklärung: »Es sei keine Sünde, das Geloben zu unterlassen«[2]), erscheint das Gelübde nicht einmal als etwas verdienstvolles. Allein wenn ein Gelübde einmal ausgesprochen

[1]) V. 2: איש כי יפלא נדר בערכך נפשות לה'.

[2]) Dtn. 23, 23. Vgl. auch Prov. 20, 25; Koh. 5, 4.

war, verlangt das Gesetz eine unbedingte und unveränderte Erfüllung und droht Gottesstrafe an für den Fall der Nichterfüllung[1]). Doch trotzdem das Geloben von der Gesetzgebung von vornherein nicht erwünscht war, so blieb es doch, so groß die Verordnung auch war, und so verhängnisvoll es auch manchmal werden konnte, im allgemeinen Gebrauch. Der althergebrachte Glaube, die Gottheit durch gewisse Leistungen für sich günstig stimmen zu können, und das feste Bewußtsein der Abhängigkeit von der göttlichen Macht führten zu allerlei Arten von Gelobungen. Wie tief diese Anschauung zu allen Zeiten in das Bewußtsein des Volkes eingedrungen und wie das Gelübde gewissenhaft auch in den schweren und tragischen Fällen gehalten wurde, beweisen ja viele Stellen der heiligen Schrift.

Das Geloben trat in vielfachen Formen auf, die man allgemein in zwei Kategorieen einteilt, positiver und negativer Natur. Während die positiven Gelübde sich auf irgend eine Gabe beziehen, die der Mensch in Zeiten der Gefahr oder bei Unternehmungen vom zweifelhaften Ausgang oder in dem lebhaften Verlangen nach Erfüllung eines Herzenswunsches, Gott zu bringen gelobt[2]), sind die negativen, die der Entsagung und Enthaltsamkeit, bis zur Erreichung eines Zieles in einem bestimmten oder unbestimmten Zeitpunkt auf verschiedene, sonst erlaubte Genüsse und Annehmlichkeiten zu verzichten, mehr der Ausfluß höchster Liebe zu Gott, die Bereitschaft zur Selbstaufopferung. Am prägnantesten trat das Nasiräat auf, das in den meisten Fällen aus reiner Gottesverehrung, dem wesentlichen Grundzuge dieses Instituts, entstanden ist. Nicht minder vertreten ist das negative Gelübde im Issar[3]). Beim Nasiräat bedarf

---

[1]) Dtn. a. a. O.; Num. 30, 3.

[2]) Gen. 28, 20 ff.; Jdc. 11, 30; I Sam. 1, 11; II Sam. 15, 8.

[3]) אִסָּר von אסר »verbinden«, wie Targ. u. Talm. es auffassen. Sifra zu Num. 30, 3: לאסר אסר — לאסור את המותר. Die Riehmsche Behauptung (Handw. d. bibl. Alt., S. 498), daß Num. 30 nur von

es freilich nicht der Angabe der Genüsse oder Annehmlichkeiten, welche man sich zu versagen gelobt; hat sich jemand als Nasiräer geweiht, so ist schon damit eine Absonderung von gewissen Genüssen verbunden[1]). Beim אסר dagegen ist stets hervorzuheben, welche Entbehrung der Gelobende auf sich genommen hat. Issar wird nicht selten auch in Form eines Schwurs geäussert. So läßt Saul seine Krieger unter Selbstverfluchungen schwören, nichts zu essen, bis die Feinde vollständig vernichtet sind (I. Sam. 14, 24). Hierher soll auch die merkwürdige Stelle Ps. 132, 3 gehören[2]), wo der Eifer Davids, Gott eine Wohnung zu verschaffen, mit dichterischer Feinheit so geschildert wird, daß er schwört, nicht eher sein Haus zu betreten, sein Lager zu besteigen und sich Schlaf zu gönnen, als bis er sein Ziel erreicht hat[3]).

Enthaltungsgelübden handeln und vorzüglich von solchen, welche den Verzicht auf Verehelichung und auf ehelichen Umgang für eine bestimmte Zeit betreffen, hat Nowack (Lehrbuch d. hebr. Archäologie, Bd. II, Leipzig 1894, p. 264, Anm. 1) bereits als nicht stichhaltig widerlegt.

[1]) Nach dem Talm. bedeutet נזר nichts anderes als »Absonderung«. Vgl. Sifra z. Emor, K. 3, Par. 4 (mit Bezug auf וינזרו, Lev. 22, 2): אין נזירה אלא הפרשה; Jalkut I, 181 nach einer für diese Bedeutung angeführten Reihe von Zitaten schließt: הא אין נזירות בכל מקום אלא פרישה. Über das Verhältnis des hebr. נזר und נדר zum arab. نَذَرَ oder نَذِرَ s. Lewy, Neuhebr. u. chald. Wb. s. v. נדר und Fleischers Nachtrag daselbst. Nach Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, III, p. 117 f.) wäre es gewaltsame Willkür, wollte man zwischen نذر und נזר trennen, um so mehr, da nach der Regel נזר und nicht נדר das echt hebräische Aequivalent für نذر ist.

[2]) Vgl. Buhl, Gelübde im A. T. in Herzogs Realencycl., Bd. VI, p. 486.

[3]) Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889, p. 314, bringt die Weigerung Urijas, bei seinem Weibe nicht zu sein, so lange die Lade Gottes im freien Felde weilte (II Sam. 11, 9 f.), hiermit in Verbindung, wonach man annehmen könnte, daß

In diese Gruppe der negativen Gelübde glaubte man die Aequivalente einreihen und sie als deren höchste Klasse auffassen zu müssen. Das höhere religiöse Leben — so interpretieren die Kommentatoren — wollte sich in noch viel höherem Maße äußern, und so entstand allmählich das Verlangen, in Form eines Gelübdes der Gottheit sich selbst zu opfern. Da aber Menschenopfer in der Gesetzgebung gänzlich ausgeschlossen waren, so setzte der Leviticus für die gottgeweihte Person, wie bei der menschlichen Primogenitur[1]), eine Loskaufung mit einem nach bestimmten Vorschriften geregelten Tarif fest.

Das letzte Kapitel des Leviticus soll auch die erste Stelle im Pentateuch aufweisen, wo das Gelübdewesen für die Gesetzgebung in Betracht kommt. Numeri 30 und Deuteronomium 23 seien nur als Fortsetzung zu betrachten[2]). Die Bestimmungen über die Aequivalente, die als Gelübde im eigentlichen Sinne angesehen werden, folgen nach Keil[3]) deshalb erst nach Schluß der sinaitischen Gesetzgebung, als ein Anhang zu dieser, weil die Gelübde im Grunde keinen integrierenden Bestandteil der Bundesgesetze bilden, sondern als eine, allen Völkern gemeinsame Sitte freiwilliger Betätigung der Frömmigkeit zu den in allen Religionen gebräuchlichen Weisen der Gottesverehrung gehören, die nicht gefordert werden, sondern auch unterbleiben können und eigentlich außerhalb des Gesetzes liegen, aber doch mit den Forderungen des Gesetzes an Israel in Einklang gebracht werden mußten.

Nach dieser Klassifizierung wären demnach die Aequivalente eine Art Gelübde, für welches jedoch eine Loskau-

---

die Krieger überhaupt ein Enthaltungsgelübde ablegten für die Dauer des Krieges.

[1]) Ex. 13, 15; 34, 20.

[2]) Vgl. Franz Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien in d. Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben, Jahrg. I, p. 446.

[3]) Keil-Delitzsch, Bibl. Komm. über d. A. T., Bd. II: Leviticus, p. 178.

fung nach einer vom Priester je nach Alter und Geschlecht zu unternehmenden Schätzung ermöglicht worden ist, was für die anderen Gelübde nicht der Fall war. Da aber im Falle der Nichtentrichtung der vorgeschriebenen Summe die gelobende Person an das Heiligtum anheimfallen muß[1]), so ist die Stellung der Schätzung demnach nur eine subordinierte. Durch diese kann das betreffende Gelübde eine Ablösung finden, es kann aber von der Schätzung auch abgesehen werden, wenn jemand durchaus darauf besteht, sich der Ausführung des gegebenen Gelübdes zu unterziehen.

Nach der rabbinischen Auslegung ist hingegen das Hauptgewicht auf die Schätzung an sich zu legen. Sie steht im Vordergrund und bildet die Basis des Gesetzes. Sie muß unbedingt unmittelbare Verwirklichung finden, ein Anheimfallen der Person sei auf jeden Fall gänzlich ausgeschlossen. Denn unter diesem Gesetze sei zu verstehen, daß man nur die gesetzliche Schätzung der Person, nicht diese selbst, weiht.

Wenn die Rabbinen hier von einem Personengelübde absehen, so wollen sie darin aber auch kein Schätzungsgelübde erblicken. Sie trennen scharf das Institut der Aequivalente vom Gelübdewesen und heben diesen Unterschied, so oft sich bei ihren Diskussionen Gelegenheit bietet, stets hervor.

Im übrigen standen die Rabbinen dem Gelübdewesen derart feindlich gegenüber, daß sie am liebsten dessen Eingehen gesehen hätten, während gerade das Institut der Aequivalente sich ihrer Wertschätzung zu erfreuen schien. Denn mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln bekämpften sie das erstere und suchten es aufs energischste mit der Wurzel auszurotten. Um sein reges Treiben und seine immer mehr zunehmende Verbreitung endlich einzudämmen, scheuten sie keine Ausdrücke und gebrauchten sogar die ver-

---

[1]) Mit den dem Tempel anheimgefallenen Personen sollen die נתינים (Esra 2, 58; 8, 20; Neh. 7, 60; 11, 3) gemeint sein. Vgl. Dillmann, Leviticus 1880, S. 629.

letzendsten Worte. Ihr Abraten von demselben war nicht wie das der Bibel, bloß um eine Nichterfüllung zu verhüten, sondern geschah aus völliger Abneigung. Diese bekundet sich im Talmud von seinem Beginn bis zum Schluß[1]). Freilich war es nicht leicht, eine im Volke eingewurzelte und stark verbreitete Sitte ohne weiteres abzuschaffen. Das Gelübde hatte im Volksleben in dem Masse Wurzel gefaßt, daß die strengsten Reden und das energischeste Abraten keinen Erfolg erzielen konnte. Es war eine Ausartung des religiösen Lebens. Bei jeder Verlegenheit oder Notlage, in die ein Einzelner oder die Gesamtheit geriet, schritt man zum Geloben[2]). Das Nasiräat wurde zur alltäglichen Erscheinung und erfreute sich einer großen

---

[1]) Simon dem Gerechten, einem Mitglied der synagoge magna (220 a. Ch.) wird hoch angerechnet, daß er nie von dem Opfer des Nasiräergelübdes gegessen. Nur einmal, wo ein Nasiräer zur Einsicht gelangt war, daß das Nasiräergelübde zur Eitelkeit verleite und deshalb sein Gelübde gelöst haben wollte, aß er von seinem Opfer und zollte ihm Beifall (j. Ned. 1, 1). Ebenso rühmt man die von Hillel (geg. 50 a. Ch.) gegen die Ausartung des Gelübdewesens getroffenen Anordnungen (b. Ned. 9b). Energisch und streng lauten die Lehren der späteren talmudischen Häupter des 1. Jahrhunderts, des R. Nathan: הנודר כאלו בנה במה והמקיימו כאלו מקריב עליו קרבן (b. Ned. 22a; Jebam. 109b); des R. Meir: אל תהי רגיל בנדרים שסופך למעול בשבועות (b. Ned. 20a) und des R. Jehuda, der die Erklärung dazu gibt: Wenn Du dein Gelübde auch erfüllst, ist es besser, nicht zu geloben (Tanchuma zu Wajischlach; Midr. Rab. Lev. Abschn. 37). In den folgenden Jahrhunderten tritt die Tendenz dieser Lehren in noch schärferer Form auf. So bemerkt R. Simon b. Lakisch (im 3. Jahrhundert) gegen die Lobeserhebung der ersten Frommen (חסידים הראשונים), daß sie oft das Nasiräergelübde ablegten, um ein Opfer bringen zu können, »dadurch wurden sie zu »Sündern« nach den Worten: »Und er versöhnte ihn seiner Sünde wegen (Num. 6, 11),« denn sie haben sich des Weines enthalten« (j. Ned. 1, 1). R. Samuel gibt seinem Unwillen in folgender Sprache kund: הנודר אע״פ שמקיימו נקרא רשע (b. Ned. 22a). Ebenso R. Dimi (im 4. Jahrh.): הנודר אע״פ שהוא מקיימו נקרא חוטא (ib. 77b).

[2]) Vgl. j. Nasir 45, 1; Weiß a. a. O., Bd. I, p. 222. So heißt es in Gen. Rab. 81: בשעת עקתא נדרא בשעת רווחא שיטפא.

Zahl von Anhängern[1]). Indem nun das Geloben fast allgemeiner Brauch wurde, so kamen infolgedessen auch unüberlegter Weise gegebene Gelübde häufig vor, deren peinliche Ausführung eine starke Schädigung der Allgemeinheit hätte nach sich ziehen müssen. Unter diesen Umständen hatten die Rabbinen alle Veranlassung, nach einem radikalen Mittel zu greifen und führten schließlich die Auflösung von Gelübden ein. Bei Angabe eines ausreichenden Grundes, verbunden mit eventueller Reue, konnte ein Gelübde durch einen anerkannten Gelehrten — חכם genannt — oder drei gewöhnliche Männer aus dem Volke Auflösung finden. Manches Gelübde bedurfte nicht einmal der Angabe eines Grundes, sobald die Unüberlegtheit und die dazu verleitetende Ursache auf der Hand lagen, und der Gelehrte war berechtigt, es ohne weiteres für nicht bindend zu erklären. Nicht selten suchte der Chacham selbst für den, der ein Gelübde auf sich genommen, ein solches Motiv heraus, das ihm eine Handhabe für dessen Auflösung bieten konnte[2]). Diese Einrichtung war anfangs zwar auf Widerstand gestoßen, da für ihre Rechtmäßigkeit nirgends in der Gesetzgebung ein darauf abzielender Passus aufgewiesen werden konnte[3]), sie wurde aber allmählich anerkannt und sogar als »Heilung«[4]) angesehen und erwies sich umso

---

[1]) Vgl. j. Nasir 5; Gen. Rab. 91, wo von Simon b. Schotach erzählt wird, er habe dem König Janai von der Ankunft von 300 Nasiräern berichtet, die 900 Opfertiere bedürfen: אית הכא תלת מאוון נזירין בעיי תשע מאוון קרבנין. S. auch dazu Jost, Gesch. d. Jud., Bd. I, S. 239.

[2]) j. Ned. IX mit Anspielung auf Prov. 12, 8: רבי יצחק פתח אלו היית יודע שהנודר כאלו נוטל חרב ודוקרו בלבו נודר היית. Die Veranlassung, die gegeben wird, um ein Gelübde zu bereuen und dadurch die Auflösung desselben zu erlangen, wird פתיחה oder פתיחת נדר genannt,

[3]) היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו b. Chagiga 10 a. S. auch Raschi dazu.

[4]) Vgl. den von R. Gamliel auf Ablegung von Gelübden bezüglichen Ausspruch: כל הבוטה ראוי לדוקרו בחרב אלא לשון הכמים מרפא (b. Ned. 22 a; Erubin 64 b).

segensreicher, als dadurch ein Mittel gegeben war, nun gegen das Gelübdewesen erfolgreicher aufzutreten als bisher. Denn dadurch fand der Gelehrte oder fanden die drei Männer Gelegenheit dem, der um Auflösung des Gelübdes bat und Reue bekundete, auf die schlimmen Folgen hinzuweisen, die das Gelübde des öftern nach sich zieht, und ihm eine Warnung für die Folge auf den Weg zu geben[1]).

Bei dieser Einrichtung hätten aber auch die Aequivalente in manchen Fällen aufgelöst werden können, wenn sie mit dem Gelübdewesen im Connex gestanden hätten. Ein Armer, der die von ihm gemäß der Bestimmung zu entrichtende Summe zu decken nicht im Stande ist, sollte nach dem Gesetz dem Priester vorgeführt werden und dieser hatte ihm gegenüber eine andere Schätzung vorzunehmen (V. 8.). Eingetretene Armut würde aber bei den Gelübden als Grund für die Auflösung genügt haben.

Wenn also trotz der Institution der Gelübdeauflösung die Aequivalente zur Zeit der Mischna sich behaupten konnten, ohne daß von irgend einer Seite gegen sie Einwendungen gemacht wurden, so dürfte schon dieser Umstand maßgebend sein, um als festgestellte Tatsache hinstellen zu können, daß sie den spezifischen Charakter eines Gelübdes n i c h t haben.

Absicht und Zweck der Aequivalente auf der einen und der Gelübde auf der anderen Seite bedingen gleichfalls eine scharfe Scheidung dieser beiden Institutionen. Beide wollen zwar mehr oder weniger der Ausfluß des Bedürfnisses nach religiöser Betätigung sein, doch war ihr Zweck insofern ein grundverschiedener, als das Objekt bei den

---

[1]) Das Gelübde Jephtas, das die Opferung eines Menschenlebens forderte, erschien den Rabbinen so ungeheuerlich, daß sie zu dessen Kennzeichnung das Wort des Propheten (Jerem. 19, 5) anwenden zu müssen glaubten: »Und sie erbauten die Opferhöhe des Baal zur Verbrennung ihrer Kinder, was ich nie befohlen, nie geredet und nie in mein Herz gekommen.« Taanit 4a; Gen. Rab. Abschn. 60.

Aequivalenten, wie sich aus der Auffasung der Rabbinen ergibt, stets nur in einer Zuwendung zu Gunsten des Kultusetats bestand. Von ihrem Anfang an ist ihnen ihre Stellung in der Abgabengeschichte anzuweisen. Mit den Bestimmungen über die Aequivalente ist im Pentateuch ein Punkt berücksichtigt, der für die damalige Zeit und Verhältnisse von nicht geringer Bedeutung war. Denn die erste, vielleicht die höchste Stellung im religiösen Leben des biblischen Altertums nahm das Heiligtum ein, dessen hohen Wert und hohe Bedeutung schon die vielen Benennungen dafür kennzeichnen. War es doch die Kultusstätte, aus deren Mitte die Satzungen und Lebensverordnungen, die sämtlich im Leviticus Ausdruck fanden, hervorgegangen sind. Gott offenbarte sie Mose nach seiner Verheißung (Ex. 25, 22), nachdem er in einer Wolke in die aufgerichtete Stiftshütte eingezogen war. Während aber z. B. der Unterhalt der Priester und Leviten und des Opferkultus bereits aufs Ausführlichste angegeben war, ist nirgends zu ersehen, aus welcher Quelle die Mittel zur Erhaltung des Heiligtums, »des Hauses des Ewigen«, geschöpft wurden. Im Leviticus wäre gerade die geeignete Stelle dafür, zumal er fast alle Kultusangelegenheiten behandelte. Nach den Rabbinen gibt er auch Aufschluß darüber. Die Bestimmungen über die Aequivalente sind es, die diesem Zwecke dienen sollen.[1]) Das »sich Gott weihen« und die darauf folgende Schätzung sind nichts anderes als Mittel zum Zwecke der Einnahmen für die Erhaltung des Heiligtums, in späterer Zeit des Tempels.

Dieser Modus der Aufbringung von Einkünften wurzelt

---

[1]) Der Abschnitt Exod. 30, 11—16 handelt nur von einer für die Bedürfnisse des laufenden Gottesdienstes (vgl. dort den Ausdruck עֲבֹדָה), nicht aber für die Erhaltung des Heiligtums (בדק הבית) zu verwendenden Abgabe, wie viele annehmen zu müssen glaubten. Vgl. Wellhausen, Jahrb. f. deutsche Theologie, XXII, S. 418; Dillmann, Ex.-Lev. p. 319.

in dem allgemeinen Abgabenwesen der damaligen Zeit und entspricht ganz den damals herrschenden Verhältnissen.

Steuer im modernen Sinne, wie etwa der römische census, nach welchem laut festgesetztem Etat dem Einzelnen die Leistung eines nach Vermögen und Gewerbe normierten Betrages auferlegt wurde, kannte das biblische Altertum nicht. Hier kam nicht der geringste Zwang in Anwendung; die Abgaben waren dem freien Ermessen eines jeden anheimgestellt. Da alles unter religiösem Einfluß stand, so mangelte es nicht an Gaben oder Geschenken, und alle darauf angewiesene Fonds fanden in diesen reichliche Deckung. Denn durchdrungen von der Liebe zu Gott hielt man es wohl für seine Pflicht und Schuldigkeit, dem Kultus oder zu diesem oder jenem gottgefälligen Zwecke nach Kräften beizusteuern, »den Ewigen von seinem Gute zu ehren«. Diesen sich selbst durch ein gegebenes Wort auferlegten Verpflichtungen wurde auch stets stattgegeben, und es wurden die Gaben nach Belieben des Spenders entrichtet; der Reiche gab mehr, der Arme weniger.

Als Angelpunkt des religiösen Lebens hatte sich wohl das Heiligtum in erster Reihe der Zuwendungen zu erfreuen. Das Haus, in dem Gott angeblich ruhte, stand erhaben über allem anderen, für dieses durfte kein Opfer zu hoch sein[1]). Ist eine Gabe für das Heiligtum gespendet worden, so ist sie Gott gespendet. Gott und Heiligtum waren zwei untrennbare Begriffe[2]). Wenn jemand dem

---

[1]) Wahrscheinlich auf Grund vorgekommener Fälle, in denen mancher, in der Meinung, Gott dadurch einen Gefallen zu tun, seine ganze Habe dem Heiligtum vermachte, stellte die Mischna, gestützt auf ein in dem Abschnitte der Äquivalente (V. 28) stehendes Wort, folgende Halacha auf. Man darf nicht sein ganzes Vermögen weihen; wer das tut, handelt gegen die Schrift. Denn es heißt: מכל אשר לו nur einen Teil von seinem Besitz (kann man weihen), aber nicht כל אשר לו seinen ganzen Besitz (b. Arachin 28 a).

[2]) Im Talmud ist der allgemein Gott bezeichnende Ausdruck גבוה auch zur Bezeichnung des Heiligtums oder des Tempels durch-

Heiligtum etwas zuwenden wollte, pflegte er zu sagen: er weihe sich (seine Seele) Gott. Damit war die inbrünstige Absicht verbunden, dem Heiligtum eine Gabe, so hoch und wertvoll sie auch sein mochte, zu weihen. Dem Betreffenden war es allerdings überlassen, die von ihm versprochene Gabe selbst zu bemessen. Aber im Interesse des Spenders sowohl als des Heiligtums war die Gesetzgebung darauf bedacht, die Zuwendungen für diesen heiligen Zweck ein für allemal zu regulieren und führte die Institution der Schätzung ein, eine für alle Stände gleiche und nach Alter und Geschlecht geordnete Normierung der Abgaben. Durch diese Festlegung war sich somit jeder, der sich durch das »sich Gott weihen« aus eigenem Antriebe eine Verpflichtung auferlegt, des Umfanges derselben von vornherein klar bewußt. Und die vom Gesetze festgelegten Aequivalente mußten unbedingt geleistet werden. Sie sind auch gerade deshalb — nach den Rabbinen — mit dem Worte Neder eingeleitet, um die Unbedingtheit ihrer Ausführung zu betonen. Wie ein abgelegtes Gelübde nach dem Gesetze unverändert ausgeführt werden mußte, so sollten die Aequivalente stets Verwirklichung finden[1].

Dass die Schätzungsgelder auch ihrer Bestimmung nach verwendet wurden, geht aus folgenden Stellen der Bibel über die Zeit, als der Tempel noch stand, hervor. In II. Reg. 12, 5 ff. wird erzählt, daß König Jehoas von Juda die Anordnung trifft, daß die vom Volke dem Tempel gestifteten Aequivalentsgelder[2]) nicht mehr wie bisher an die

---

wegs gebraucht. Vgl. beispielsweise den Lehrsatz des R. Elieser b. Asarja, der auf die in obiger Anmerkung angeführte Stelle, wo gegen die Weihung des ganzen Vermögens für das Heiligtum gesprochen wird, folgt: מה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו על אחת כמה וכמה שיהא אדם חס על ממונו.

[1]) s. Sifra z. Bechukosaj K. 8, Par. 3: נדר בערכך — הקיש נדרים לערכים מה נדרים בבל תאחר לשלמו אף ערכים בבל תאחר לשלמו.

[2]) Vgl. dort den Ausdruck כסף נפשות ערכו. Dazu s. Stade, Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft, Jahrg. V, p. 288 f.

Priester abgeführt werden sollen, weil diese, anstatt damit die nötigen Reparaturen im Tempelgebäude früherer Bestimmung gemäß vorzunehmen, das Geld für sich verwendet hatten, sondern daß diese Gelder nunmehr in einen am Eingang des Tempels aufzustellenden Gotteskasten gelegt und durch den Kanzler für Instandhaltung des Tempelgebäudes den beauftragten Handwerkern eingehändigt werden sollen. Bei der Erzählung II. Reg. 22, 4 ff. zur Zeit des Josia wird das als hergebrachter Usus vorausgesetzt.

Diese beiden angeführten Stellen können nur für den Zweck der Aequivalente als historische Belege dienen. Über andere, die Institution der Aequivalente betreffende Einzelheiten sind nähere Angaben nirgends zu finden. Ein klares und anschauliches Bild von dem ganzen Wesen dieser Institution bis auf die kleinsten Details gibt allein die Mischna. Ihre im Traktate Arachin klargelegten Bestimmungen weisen alle Formen ihrer Ausübung auf. Und nicht nur die Aequivalente von Personen allein, sondern auch die anderen, unmittelbar auf sie im Gesetz folgenden Weihungen an Eigentum und Besitz finden genügende Aufklärung.

Gleich zu Beginn der Mischna (Cap. I) heißt es: Nicht nur das Aequivalent der eigenen Person, auch das einer anderen mit Einschluß der Leviten und Priester kann man dem Heiligtum weihen. Indem man sagt: den Schätzungswert meiner (ערכי עלי), deiner (ערכך עלי) oder den der bestimmten Person (ערך פלוני עלי) nehme ich auf mich, wird die vom Gesetze dafür bestimmte Leistung fällig.

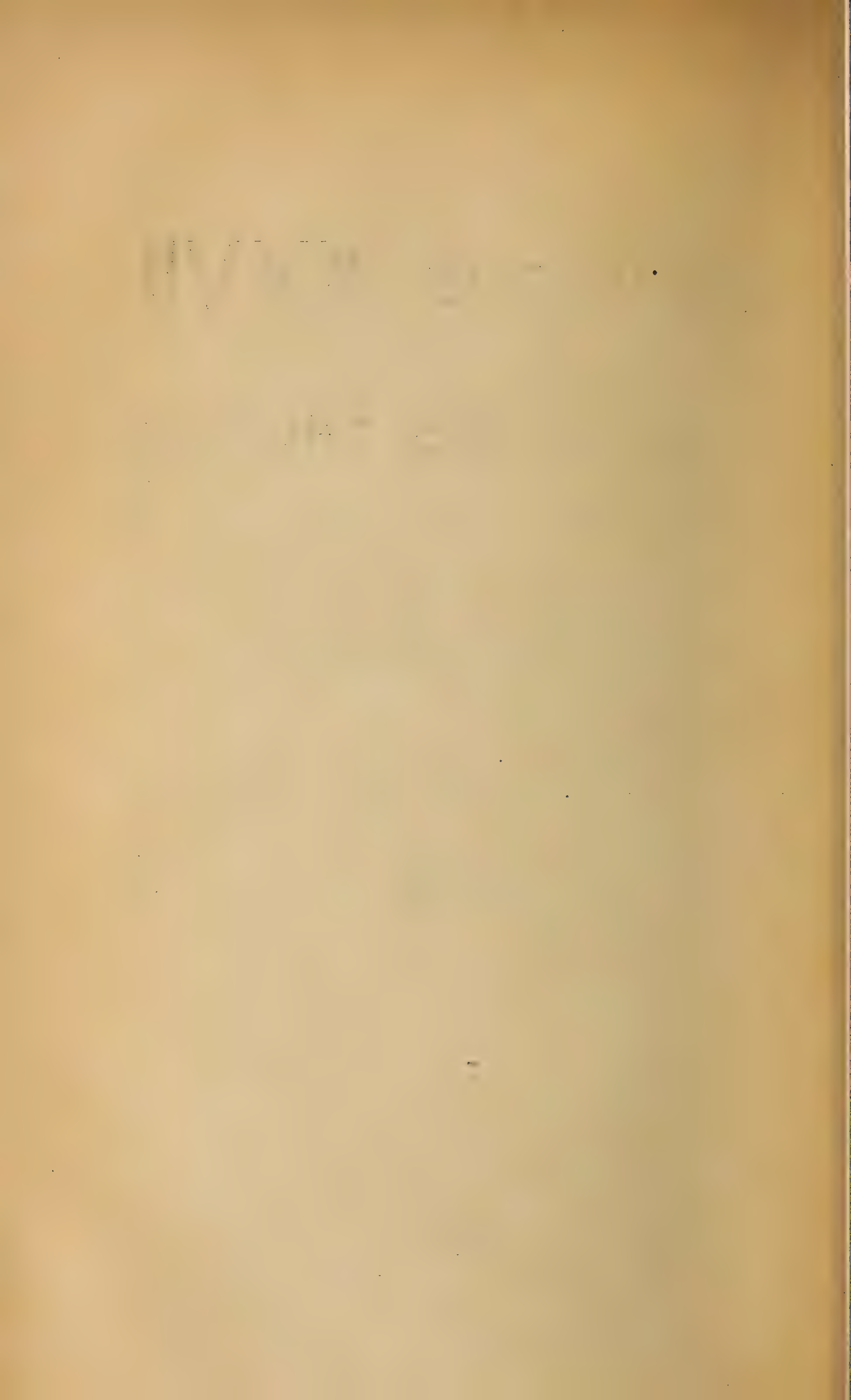
Unter Berücksichtigung dieser in der Mischna stehenden Verordnung, zumal es sich in dieser nicht um die Person selbst, über die man nicht verfügen kann, handelt, sondern bloß um deren Aequivalent, das jeder entrichten kann, ließe sich vielleicht über die auffallende Schwierigkeit des das Aequivalent bezeichnenden Wortes ערך hinwegkommen, das im Abschnitt der Aequivalente fast in jedem Vers sich wiederholt und durchwegs mit dem Suffixum der

2. Person (ערכך) ausgedrückt wird, auch wenn eine zweite Person nicht angeredet ist. Dieses häufige Auftreten des ערכך dürfte die Annahme gestatten, daß es im biblischen Altertum sehr üblich gewesen ist, den Schätzungswert einer anderen Person zu weihen, wohl in der Absicht, diese durch ihre Verwendung als Objekt des für einen so hehren Zweck gegebenen Aequivalents zu ehren, indem man sagte: ערכך עלי deinen Schätzungswert nehme ich auf mich. Der vielfache Gebrauch dieses ערכך muß im Laufe der Zeit die Bedeutung des Suff. ךָ so abgeschwächt haben, daß mit ערכך eigentlich ערך gemeint war. Dadurch wäre auch die V. 23 zwei Male vorkommende, eigentlich sprachwidrige Bildung הערכך erklärt[1]).

[1]) Betreffs des ערכך im allgemeinen, besonders aber in Verbindung mit dem Artikel, nahmen Carpenter und nach ihm viele Andere an, daß das Suff., weil es in der LXX meist nicht berücksichtigt wurde, im Texte ursprünglich gefehlt habe und von Abschreibern später angehängt wurde. Vgl. Bertholet, a. a. O, S. 97; König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache II, 2, p. 299. — Ewald, Gesch. d. hebr. Sprache § 290, führt in bezug auf das הערכך einige Stellen an, die analoge Bildungen aufweisen (Jos. 7, 21: האהלי; ib. 8, 33: החציו). Mehr für sich hat die Vermutung von I. Halévy, Journal asiatique, Série IX, 1899, XIV, p. 548, der es für ein[en] Nomen, entstanden durch Bildung mit Wiederholung des 3. Radikals hält und will es עֲרְכְּךְ resp. הָעֲרְכְּךְ gelesen haben, wie נבנון, נעצוץ etc.







Herrn Prof. Dr. H. Malter
zur freundlichen Erinnerung
der Verf.

New york
march 20. 1912

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Dr. I. Schapiro:

Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans.

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1907.

Schriften,
herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans

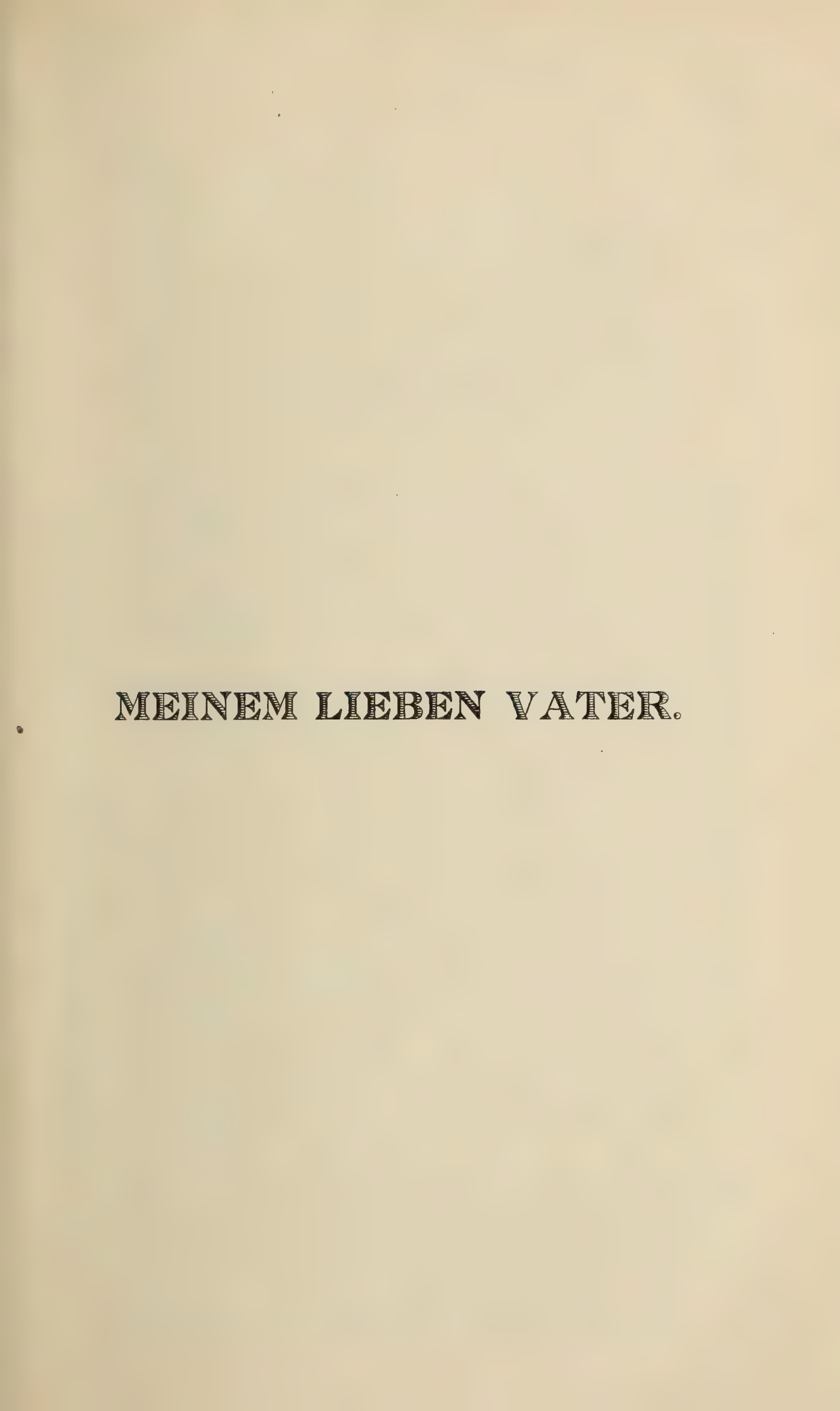
von

Dr. Israel Schapiro

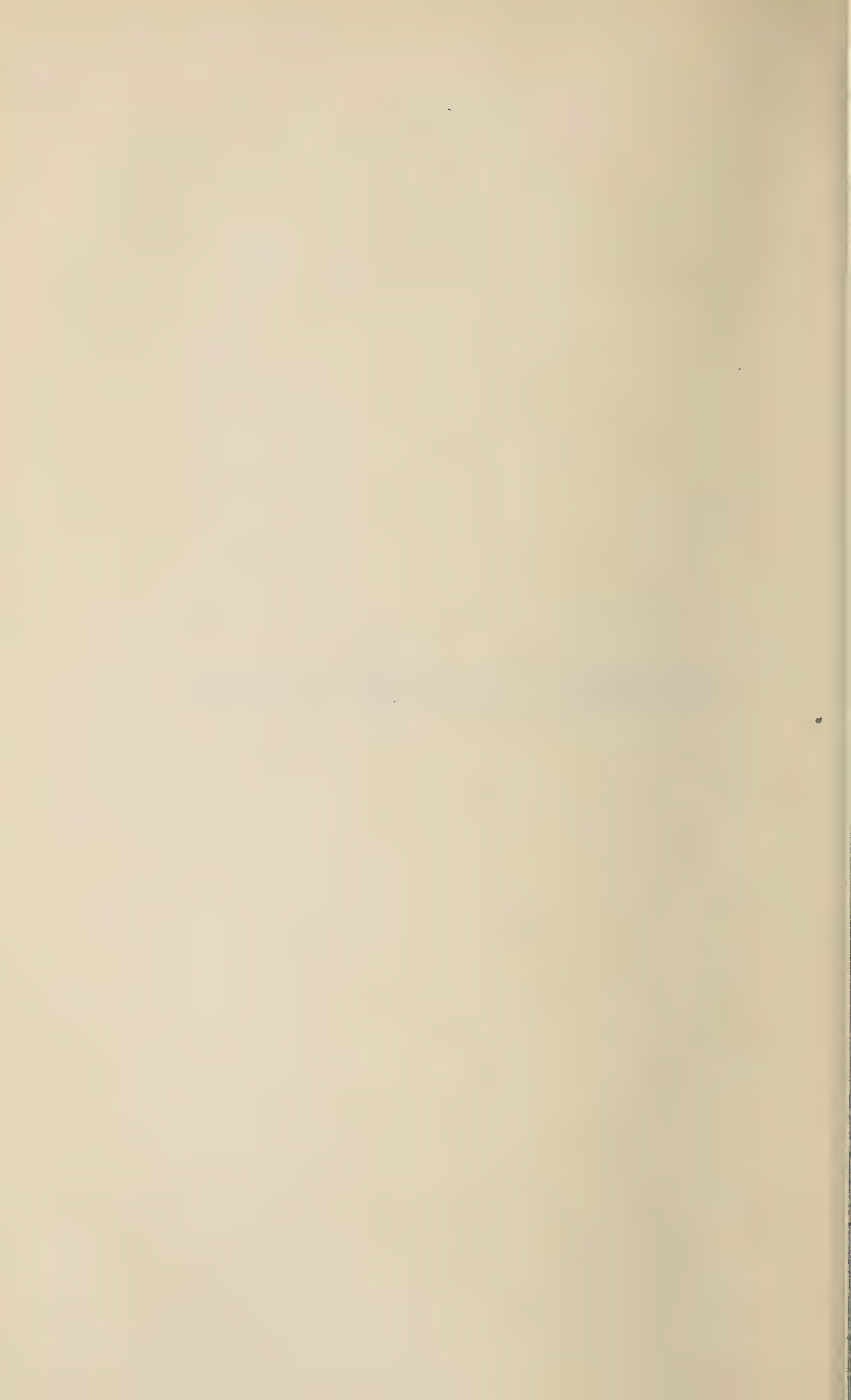
Erstes Heft

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1907.

Die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" überlässt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in deren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.



MEINEM LIEBEN VATER.



Einleitung.

Ein aufmerksamer Blick in den Koran zeigt, dass alles, was er an religiösen Begriffen, Gedanken, sittlichen und gesetzlichen Bestimmungen enthält, dem Umfange nach erheblich hinter dem erzählenden Elemente zurücksteht. Viele Suren weisen Erzählungen und Geschichten auf, deren Inhalt zum grossen Teil Begebenheiten und Ereignisse aus dem Leben biblischer Personen bilden. Neben den Erzvätern sind da mehr oder weniger ausführlich behandelt Loth (لوط), Josef (يوسف), Mose (موسى), Aron (هَرون), David (داود), Salomo (سُلَيْمان), Elija (اليس), Jona (يونس), Zacharia (زكرِيّاء), Hiob (أيّوب). Diesen erzählenden Teil haben Kenner jüdischer Literatur noch nicht genügend auf seine Abhängigkeit vom jüdischen Schrifttum untersucht. Zweifellos besteht eine solche Abhängigkeit. Denn diese Erzählungen geben nie einen nackten biblischen Bericht wieder, sondern verlieren sich durchweg in legendenhafte Ausschmückungen. Sie sind also wohl nicht unmittelbar aus der Schrift geschöpft, sondern beruhen auf mündlicher Mitteilung und verraten, wenn man näher zusieht, den haggadischen Charakter.

Geiger hat in seiner Preisschrift[1]) zwar auch diesen Gegenstand berührt und manche Belegstellen für seine Abhängigkeit von der jüdischen Tradition beigebracht. Aber schon

[1]) Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? Bonn 1833.

Hirschfeld[1]) hat nachgewiesen, dass Geiger bei der Untersuchung der in den Begriffen, Gesetzen, Glaubens- und Lebensansichten des Korans sich vorfindenden jüdischen Elemente vieles entgangen ist. In noch höherem Masse muss konstatiert werden, dass die wenigen hierher gehörenden, von Geiger angezogenen Stellen nicht ausreichend sind, um auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben. Ganz natürlich! Vor sieben Dezennien waren die Korankommentare und die darauf bezüglichen Geschichtswerke dem Abendlande noch nicht in dem heutigen Umfange zugänglich. Gerade diese sind aber für das Verständnis des erzählenden Teiles des Korans von Bedeutung, da Mohammed teils aus Vergesslichkeit, teils aus Unklarheit bald abkürzte, bald Neues hinzufügte, vieles jedoch bloss der mündlichen Ueberlieferung überliess. Auch war es mit der Midraschliteratur damals nicht so gut bestellt, um eine eingehende Untersuchung anstellen zu können.

Die gegenwärtige Arbeit stellt sich nun zur Aufgabe, die haggadischen d. h. die jüdisch-traditionellen Elemente, welche sich in den erzählenden Teilen des Korans vorfinden, zusammenzustellen und sie mit den in alten Midraschwerken enthaltenen Parallelen zu vergleichen. Damit ist zugleich dem Wunsche vieler Koranforscher entsprochen, „die scharfsinnigen Untersuchungen Geiger's wieder aufgenommen zu sehen“[2]).

In vorliegender Abhandlung wenden wir uns der Person Josefs zu[3]), von dessen Lebensgeschichte im Verhältnis zu der anderer biblischer Personen im Koran sehr viel erzählt wird. Ausser einer kurzen Erwähnung XL, 36 handelt von Josef eine ganze Sure, die zwölfte, welche auch ihre Ueberschrift nach ihm trägt: سورة يوسف „die Josef-Sure“. Aus den Parallelen wird sich ergeben, dass fast alle Züge in der Lebensgeschichte Josefs, die Mohammed selbst „als

---

[1]) Jüdische Elemente im Korān. Berlin 1878.

[2]) Nöldeke, Geschichte des Qorâns, 1860, p. 5 Anm.

[3]) Eine Berücksichtigung der anderen bibl. Personen behalten wir uns für spätere Zeit vor.

die schönste“ أَحسن القصص (V. 3) bezeichnet, in jüdischem Boden wurzeln. Die Josef-Sure liefert ausserdem einen kräftigen Beweis dafür, wie sehr Mohammed unter dem Einflusse der Juden gestanden hat. Denn der Umstand, dass Mohammed sich mit Josef eingehend beschäftigt und alle in dessen Leben vorkommenden Ereignisse bis ins einzelne zu erzählen sucht, lässt sich nur darauf zurückführen, dass die Geschichte Josefs bei den Juden sehr beliebt war. Den Juden war nämlich Josef in der Zusammenfassung seiner Erlebnisse der echte Sohn ihrer Geschichte. Er galt ihnen als Muster der Gottesfurcht, Elternverehrung, Bruderliebe, Klugheit, Demut und anderer guten Eigenschaften. Vor allem stellte die Haggada Josef durch alle Zeiten als Vorbild des jüdischen Volkes, seines Heiligtums, seiner Propheten, Lehrer u. s. w. hin, so dass man in den Tagen schwerer Verfolgung voll Gottvertrauen auf die Geschichte Josefs hinwies und aus ihr Trost schöpfte[1]). Die Geschichten über Josef lebten gewiss auch im Munde der Juden des Ḥiǵāz. So war es natürlich, dass Mohammed sie kannte und sie in sein Gebäude aufzunehmen für zweckmässig fand. Er sah sich geradezu genötigt, auf solche Stoffe einzugehen, zumal da die Juden, um ihn in Verlegenheit zu bringen, Fragen aus der Lebensgeschichte Josefs an ihn zu richten pflegten[2]). Freilich, nachdem Mohammed

---

[1]) Vgl. Hamburger, Real-Encycl. f. Bibel und Talmud. Bd. I, 1870, S. 607.

[2]) Vgl. Zamaḫšarī p. ۴۹۰, Z. 10 ff.: انّ علماء اليهود قالوا لكبراء المشركين سلوا محمّدا لِمَ انتقل آل يعقوب من الشأم الى مصر وعن قصّة يوسف . . . انزلنا هذا الكتاب الذى فيه قصّة يوسف. „Die jüdischen Gelehrten sagten zu den Grossen der Götzenverehrer: Fraget Mohammed, weswegen Jakobs Haus aus Syrien nach Egypten wegzog, und nach der Josefsgeschichte . . . Da offenbarten wir dieses Buch, in dem sich die Josefsgeschichte findet.“ Die Koranausleger teilen gelegentlich auch Fragen mit, die angeblich von seiten der Juden aus der Geschichte Josefs an Mohammed gerichtet wurden. So z. B.: اتى النبىّ صلعم

sich entschlossen hatte, die Geschichte Josefs vorzutragen, stellte er die Sache so dar, als sei ihm die قصّة يوسف geoffenbart worden (V. 3). Er sei nicht dabei gewesen, könne sie also nur durch direkte Offenbarung erfahren haben (V. 103). Da ihm aber die Geschichten und Sagen[1]) nur durch mündliche Ueberlieferung bekannt waren, so musste ihre Wiedergabe bei ihm mehr oder weniger von der jüdischen Gestalt abweichen, was leicht begreiflich und erklärlich ist, weil er sie aus dem Gedächtnis vortrug. Wenn sogar Gesetze, Redensarten und einzelne Ansichten, die doch immer kleineren Umfang haben und dem Gedächtnis genügende Anhaltspunkte bieten, bei ihm verworren und unklar blieben, so musste dies bei Erzählungen erst recht der Fall sein.

Die Sure XII. gewinnt noch bedeutend mehr an Umfang und Ausdehnung bei den Auslegern des Korans; jeder Vers wird durch Zusätze und Auslegungen merklich bereichert. Die Kommentatoren und Erzähler wissen auch für jede in dem Josefsdrama handelnde Person einen bestimmten Namen einzusetzen, während Mohammed sogar Personen, die eine Hauptrolle spielen, anonym liess. Wir haben die Ueberlieferungen der Koranausleger, sofern ihr Ursprung sich als

---

رجل من اليهود ... فقال له يا محمّد اخبرنى عن الكواكب التى رآها يوسف ساجدة له ما اسماؤها فسكت رسول اللّه صلعم فلم يجبه بشىء ونزل عليه جبرئيل واخبره باسمائهم ... فبعث رسول اللّه اليه فقال هل انت مؤمن ان اخبرتك باسمائهم ... (Ṭabarī, Ǵāmi'-albajān XII, p. ٨٥, Z. 6 ff.; Zamaḫšarī, p. ۴٩١, Z. 23 ff.; Ṯa'labī, p. ٧٠). „Es kam zum Propheten ein Jude . . . und sprach zu ihm: O, Mohammed! Erzähle mir, wie die Namen der Sterne hiessen, die Josef sich vor ihm neigen sah. Der Gesandte Gottes schwieg und gab ihm nichts zur Antwort. Da kam Gabriel und teilte ihm die Namen mit. Er liess darauf (den Juden) holen und sagte: Wirst du gläubig, wenn ich dir ihre Namen mitteile? . . ."

[1]) Der für Erzählungen des Korans oftmals gebrauchte Ausdruck „Sage" ist nicht im strengen Sinne des Wortes zu nehmen.

jüdisch nachweisen liess, in unserer Untersuchung mitaufgenommen und mit den entsprechenden Parallelen verglichen. Denn die Ausdeutungen und die Zusätze zu der Sure von seiten der Ausleger bilden nicht etwa zwei verschiedene Zweige, sondern gehören nach Ursprung und Wesen eng zusammen. Wollen sie doch so ziemlich alle aus der alleraltesten Zeit des Islams herrühren und gehen auch grösstenteils auf alte Autoren zurück. Häufig sprechen sie ja ausdrücklich im Namen des Propheten (عن النبى) oder seiner Gefährten (عن اصحاب النبى).

Benutzte Kommentare und Geschichtswerke:

Zamaḫšarī[1]), Baiḍawī[2]), Ta'labī[3]), Ṭabarī[4]), Ibn al-Atīr[5]).

Der Kommentar des الفراء البغوى, den Geiger schon benutzt und dessen Verfasser er irrtümlich mit Elpherar bezeichnet hat, stand uns leider nicht zur Verfügung.

Benutzte jüdische Quellen:

Talmud Babli, Wilna 1880—85.
Talmud Jeruschalmi, Zitomir 1860—67.

---

1) الكشاف T. I, Cairo 1307.

2) ed. Fleischer, Bd. I. Wir zitieren ihn und führen von ihm Stellen nur dann an, wenn sein Vorgänger Zahmaḫšarī nicht davon redet.

3) قصص الانبياء Cairo 1306.

4) جامع البيان Kommentar zum Koran. Abschnitt XII—XIII, Cairo 1901—3; Chronikon T. I, 1, ed. Barth, Leiden 1879. Den Kommentar zitieren wir unter dem Namen Ǵāmi'-albajān; das Chronikon unter dem Namen des Autors.

5) التاريخ الكامل I. II. Būlāq 12[?]0. Da Ibn al-Atīr im wesentlichen ein Auszug von Ṭabarī's Chronikon ist, so zitieren wir ihn nur da, wo er Stellen anführt, die Ṭabarī nicht hat. Vgl. Brockelmann, Das Verhältnis von Ibn-el-Atīrs kāmil fit-ta'rīḫ zu Ṭabaris Aḫbār errusul walmulūk. Strassburg 1890.

Midrasch Rabba, Wilna 1878.
Midr. Tanchuma, ed. Buber, Wilna 1885.
Midr. Tanchuma genannt Jelamdenu, Wien 1863[1]).
Midr. zu den Megillot, Wilna 1878.
Midr. Tehillim, ed. Buber, Wilna 1891.
Midr. Samuel, ed. Buber, Krakau 1893.
Midr. Mischle, ed. Buber, Wilna 1893.
Midrasch hagadol, ed. Schechter, Cambridge 1902.
Targum Onkelos, ed. Berliner, Berlin 1884.
Targum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch, ed. Ginsburger, Berlin 1903.
Mechilta d'R. Ismaël, ed. M. Friedmann, Wien 1870.
Pirke d'R. Elieser, ed. Luria, Warschau 1852.
Pesikta Rabbati, ed. Friedmann, Wien 1880.
Pesikta d'R. Kahana, ed. Buber, Lyck 1868.
Seder Elijahu rabba und Seder Elijahu sutta, ed. Friedmann, Wien 1902.
Bet ha-Midrasch, ed. A. Jellinek, Leipzig-Wien 1853—57.
Midrasch Lekach tob von Tobija ben Elieser, ed. Buber, Wilna 1880.
Jalkut Schimeoni, Warschau 1876—77.
Aggadath Breschith, Warschau 1876.
Seder Olam rabba, ed. Ratner, Wilna 1897.
Hagiographa chaldaice, ed. P. de Lagarde, Lipsiae 1873.
The chronicles of Jeraḥmeel, ed. Gaster, London 1899.

Den jüdischen Werken liesse sich noch das schon von Geiger in seiner angeführten Arbeit berücksichtigte Sefer Hajaschar anreihen. Wir haben jedoch auf dieses uns auch vorliegende Buch (ed. Konstantinopol 1728) keine Rücksicht genommen, da ein Verdacht für seine Abhängigkeit von arabischen Quellen besteht. Nach Zunz[2]) hat der Verfasser des

[1]) Zum Unterschied vom ersteren zitieren wir diesen Tanchuma nach seinem Beinamen „Jelamdenu".

[2]) Gottesdienstliche Vorträge der Juden. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1892. p. 163 ff.

Sef. Haj., das zu Ende des elften Säculums abgefasst worden sein mag, nebst der Gemara, Midrasch, Beraitha und sonstigen jüdischen Werken auch arabische Autoren benutzt.

Eine besondere Anziehungskraft besass die Josefsgeschichte auch für die christlichen Völker des Orients. Sie sahen in der biblischen Erzählung von den Schicksalen Josefs eine ergibige Fundgrube für religiöse Betrachtung. Die christlichen Theologen fassen Josef als Typus der Person Christi, da das Schicksal beider eine gewisse Analogie aufweist[1]. Sie halten sich im allgemeinen ziemlich streng an den biblischen Text und knüpfen an diesen homiletische Betrachtungen. Vielfach verwenden sie zu diesem Zwecke auch haggadische Elemente. Die christlichen Homilien sind zu unserer Untersuchung nur herangezogen worden, soweit sie der arabischen Ueberlieferung entsprechen[2]. Vor allem nahmen wir Be-

---

[1]) Vgl. Ephraem „De laudibus Josephi“ (Opp. T. II. Gr. et lat. p. 21 ff.); Ambrosius „De Josepho Patriarcha“. Aphraates (Hom. XXI, p. 403) beginnt seine Parallele mit den Worten: ܝܘܣܦ ܪܕܝܦܐ ܕܡܘܬܐ ܗܘ ܕܝܫܘܥ ܪܕܝܦܐ „Der verfolgte Josef ist das Vorbild des verfolgten Jesus“; ähnlich der von der Haggada angestellten Analogie zwischen Josef und Zion: כל מה שאירע ליוסף אירע לציון „Alles was Josef begegnete, begegnete Zion“ (Tanch. z. Gen. p. 105 b; Jalk. z. Malachi § 589). Ebenso erblicken die arab. Autoren in den Lebensereignissen Josefs eine Anspielung auf die Mohammeds: انّما قصّ اللّه تبارك وتعالى على محمّد خبر يوسف وبغى إخوته عليه وحسدهم ايّاه حين ذكر روياه لما راى رسول اللّه صلعم من بغى قومه وحسده حين اكرمه اللّه عزّ وجلّ بنبوّته ليتاسى به. „Allah erzählte dem Mohammed die Geschichte Josefs, wie seine Brüder bei Erwähnung seiner Träume gegen ihn frevelten und ihn beneideten, damit der Gesandte Gottes für den Frevel und Neid seiner Leute, als ihn Gott mit seinem Prophetentum auszeichnete, darin Trost finde.“ (Ǵāmi‘-albajān XII, p. ٨٩, Z. 4 v. u.; Zam. p. ٤٩٣ unten).

[2]) Andere in der Patrologia vorkommende haggad. Stellen, die sich auf Josef beziehen und von anderer Seite noch nicht beachtet sind, haben wir am Schlusse in einem Anhang mit den entsprechenden Parallelen angeführt.

zug auf Ephraem Syrus[1]), der sich mit der Josefsgeschichte eingehend befasst; ferner auf Hieronymus[2]) und Aphraates[3]). Ausserdem berücksichtigten wir die Darstellung der Geschichie Josefs, die Basilius dem Grossen aus Cäsarea († 379)[4]) und Mar Narses († 496)[5]) zugeschrieben wird, und die Scholien des Barhebraeus zur Genesis[6]).

In späterer Zeit haben sich auch die persischen Dichter, namentlich Firdussi[7]) und Dschami[8]), dieses biblischen Stoffs bemächtigt und die Geshichte Josefs bearbeitet. Bei diesen finden sich ebenfalls jüdische Elemente, worauf wir jedoch in unserer Untersuchung leider nicht eingehen konnten.

* * *

An dieser Stelle erfüllt der Verf. die angenehme Pflicht, seinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Dr. Theodor Nöldeke sowohl für die Anregung zur vorliegenden Arbeit, als besonders für die liebevolle Förderung seiner Studien an der Kaiser-Wilhelms-Universität seinen aufrichtigen und tiefempfundenen Dank auszusprechen. Herr Prof. Nöldeke hatte auch die Güte, die Abhandlung an vielen Stellen mit seinen Anmerkungen zu begleiten, die durch ein in Klammern gesetztes N. kenntlich gemacht sind.

---

[1]) Opera omnia. T. I (syr. et lat.) Rom 1737; T. II (gr. et lat.) Rom 1743. Ausserdem das lange, Ephraem zugeschriebene Gedicht über Josef, unter dem Namen „Saint Ephrem, Histoire complète de Joseph. Poème en douze livres“ herausgegeben von Bedjan (auf dem Titelblatt nicht genannt) 2. Aufl. Paris 1891. Vgl. darüber die Recension von Th. N(öldeke) zur ersten Auflage im Literarischen Centralblatt 1888 No. 1.

[2]) Patrologia latina, ed. Migne, 1845.

[3]) The Homilies of Aphraates, ed. Wright, London 1869.

[4]) Aus der Sachau'schen Sammlung der Kgl. Bibl. zu Berlin: Die Geschichte Josefs, angeblich verfasst von Basilius dem Grossen aus Cäsarea. T. I, ed. Weinberg, Halle 1893; T. II, ed. Link, Berlin 1895.

[5]) Die Geschichte Josefs von Mar Narses, ed. Grabowski, Berlin 1889.

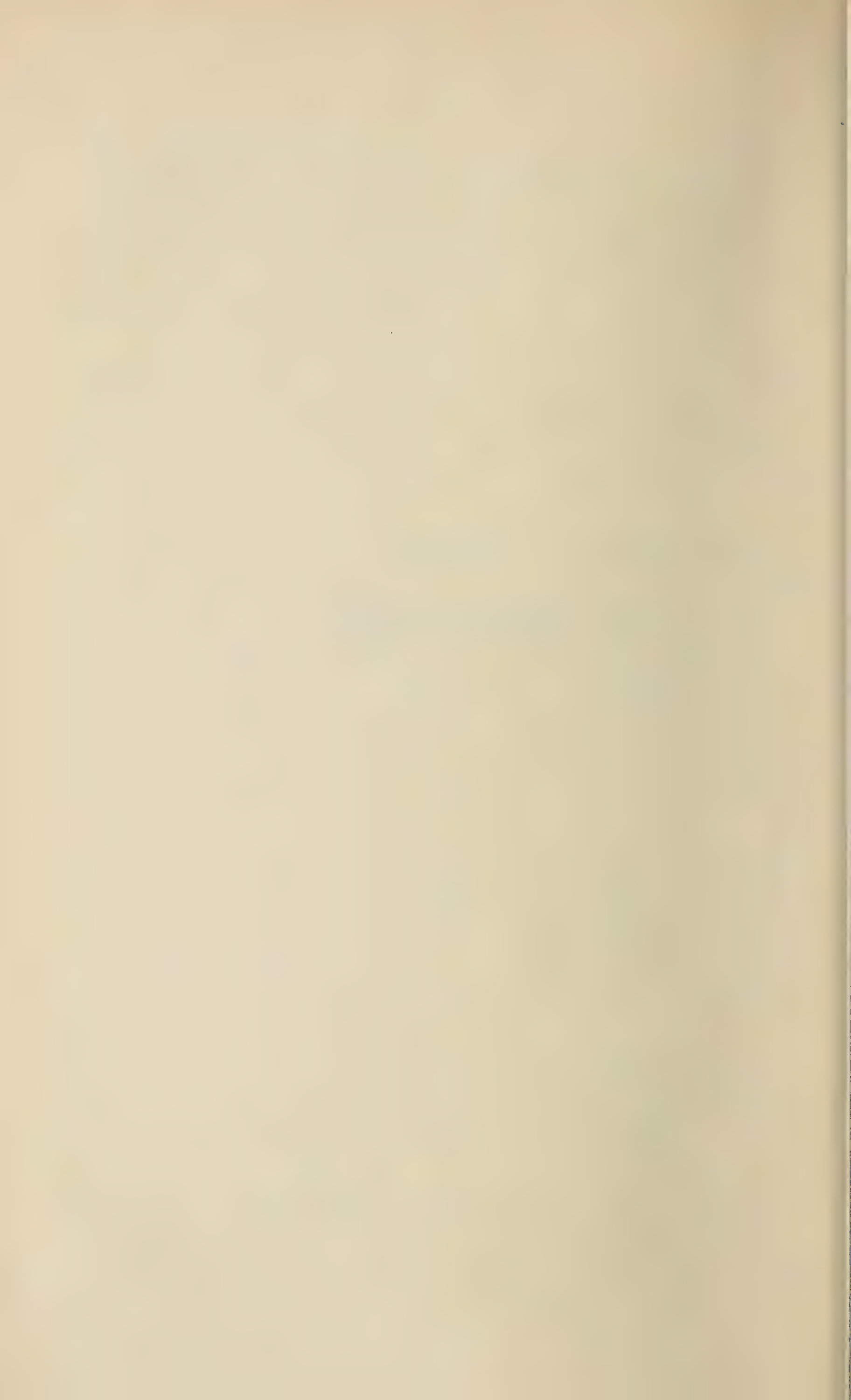
[6]) ed. Uhry, Leipzig 1898.

[7]) Vgl. Schlechta-Wssehrd „Aus Firdussi's religiös-romantischem Epos Jussuf und Suleicha“ in ZDMG. Bd. XLI, S. 577 ff.; dazu Grünbaum, das. Bd. XLIII.

[8]) „Josef und Suleicha“ übers. v. Vincenz v. Rosenzweig. Wien 1824.

سورة يوسف

„Die Josef-Sure“



V. ٤.

قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَاجِدِينَ.

„Josef sprach zu seinem Vater: O Vater, ich sah elf Sterne, und die Sonne und den Mond sah ich sich vor mir neigen!“

Die Sure selbst hat im V. 101 nur eine Andeutung, wer unter den elf Sternen, der Sonne und dem Mond zu verstehen sei. Ausgeführt findet sich die Traumdeutung bei den Auslegern. Aehnlich der Genesis (37, 10) beziehen sie die Sonne und die elf Sterne auf den Vater und die elf Brüder, unter „dem Monde“ aber verstehen sie nicht die wirkliche Mutter Josefs, Rahel, die zur Zeit des Traumes bereits tot war, sondern eine Muhme[1]), die ihn nach dem Tode seiner Mutter erzogen haben soll:

الكواكب اخوته والشمس والقمر أبوه وخالته[2]).

„Die Sterne sind seine Brüder, die Sonne und der Mond sein Vater und seine Muhme.“

---

[1]) القمر خالته لأنّ امّه راحيل كانت قد ماتت Vgl. auch Gen. 35, 19.

[Mohammed hat hier vielleicht in aller Naivität das Richtige gedacht und die wirkliche Mutter gemeint, ganz wie der ursprüngliche Erzähler, für den die Rahel noch nicht tot war. Vgl. Gen. 44, 20. N.]

[2]) Zam. p. ٤٩١, Z. 27; Ǵāmi‘-alb. XII, p. ٨٥, Z. 31.

Diese ist es auch, die in dem Ausdruck ابويه (V. 100 u. 101) „seine Eltern“ mit gemeint wäre: الرابّة تدعى امّا[1] „Die Erzieherin wird Mutter genannt“.

Aehnlich ist die Auslegung der Haggada, die das ואמך der Schrift nicht wörtlich auffasst, sondern gleichfalls an eine Pflegemutter denkt:

הבוא נבוא אני ואמך ואחיך . . . והלא אמך כבר מתה . . . הדברים מגיעים לבלהה שפחת רחל שגדלתהו כאמו[2].

„Sollten wir etwa kommen, ich mit deiner Mutter und deinen Brüdern u. s. w. (Gen. 37, 10). Seine Mutter war doch bereits gestorben! . . . Die Worte beziehen sich auf Bilha, Rahels Magd, welche ihn wie seine eigene Mutter erzogen hatte.“

Auf eine Uebereinstimmung mit den Haggadisten auch in Bezug auf die Person der Pflegemutter lässt sich aus folgender, bei Zamaḫšarī angeführten Tradition schliessen: فلمّا توفّيت ليا تزوّج أختها راحيل[3] „Nachdem Lea gestorben war, heiratete er (Jakob) ihre Schwester Rahel.“ Hiernach ist wohl eher an Rahels Magd, als an eine Muhme, die ja nur Lea sein konnte, zu denken.

Dasselbe lässt sich bei den Erzählern annehmen. Während sie bei der Erklärung des ابويه als Mutter eine Muhme und zwar die Lea angeben[4]), sprechen sie bei der Traumauslegung, wo es zu zeigen gilt, wer unter القمر „dem Mond“ zu verstehen sei, gar nicht von einer solchen, sondern von

---

[1]) Zam. p. ٢٨٧, Z. 30. Vgl. Geiger a. a. O. p. 150.

[2]) Gen. rab. 84, 11; Midr. hag. p. 561; Lek. tob I p. 94b; Jalk. z. Gen. § 141.

[3]) Zam. p. ٢٩٢ unt.

[4]) فلمّا دخلوا على يوسف آوى اليه ابويه . . . وأبواه يعقوب وخالته ليا فسمّى الخالة امّا Ta'labī p. ٨٨, Z. 5; Ṭabarī p. ٢١٠.

einer امرأة يعقوب „Frau Jakobs“ schlechthin, was der Vermutung Raum gibt, dass sie ebenfalls an Bilha gedacht haben mögen. Nach ihnen habe nämlich eine Frau Jakobs die Träume mitangehört, die Josef seinem Vater mitteilte. Jakob ersuchte sie, davon den anderen Kindern nichts zu erzählen. Sie versprach zwar, das Gehörte geheimzuhalten, teilte es aber doch den Kindern mit, als diese von der Weide heimkehrten. Voll Zorn erwiderten sie ihr:

ما عنى بالشمس غير أبينا ولا بالقمر غيرك ولا بالكواكب غيرنا [1].

„Unter der Sonne verstand er nur unseren Vater, unter dem Monde nur dich, und unter den Sternen nur uns.“

Andererseits kennt T̲aʿlabī eine Ansicht, nach der ابويه Jakob und Rahel bedeuten. Danach wird der Mond auf die wirkliche Mutter bezogen:

قال الحسن نشر الله راحيل أم يوسف من قبرها حتى سجدت له تحقيقا للرؤيا [2].

„Al-Ḥasan sagte: Allah hat Rahel, Josefs Mutter, aus ihrem Grabe auferstehen lassen, damit sie sich vor ihm neige und der Traum sich so in allen Stücken erfülle.“

Diese Ansicht ist, wie es scheint, den anderen arab. Autoren nicht bekannt. Insofern sie aber den Mond auf Rahel bezieht, deckt sie sich mit der Auffassung Ephraems:

ܐܘܟܝܠ ܕܝܢ ܒܫܠܡܘܬܗ ܘܐܬܟܪܝܢ ܕܐܡܗܬܐ ܢܫܐ ܕܡܬܬܠܐ ܐܟܝܐ
ܘܫܓܪܐ ܠܗ ܡܬܠܐ ܕܝܢ ܕܐܡܗܪܐ ܗܘ ܕܝܢܩܐ ܘܐܬܠܟܗ ܡܢ ܐܠܗ ܦܫܪ
ܡܟܡܘܢ ܡܬܐܡܠܐ ܒܡܘܬܗܐ ܕܫܓܪ ܠܗ ܢܦܠ ܣܘܓܕܗ ܒܗ ܫܓܪܐ ܢܫܡܠܐ
ܡܬܡܠܝܐ ܒܡܘܬܗܐ ܐܦ ܟܕ ܠܐ ܫܓܪܐ [3].

---

[1]) T̲aʿl. p. ٧٠, Z. 14; Ibn al-At̲īr, p. ٥٤.

[2]) T̲aʿl. p. ٨٨, Z. 6.

[3]) Op. T. I. p. 89 A.— Ebenso nimmt Barhebraeus das ואמך der Schrift wörtlich, nur löst er den anscheinenden Widerspruch auf andere Weise. A. a. O. p. 15: ܗܘܐ ܡܬܡܠܝܐ ܘܫܘܪܐ ܘܣܓܕܬܐ ܦܘܫܪܐ ܫܓܪܐ ܠܗ ܗܘ ܡܬܡܠܝܐ

„Sie verhöhnten seine Träume, indem sie sagten: wie käme denn Rahel, die gestorben ist, dazu, sich vor ihm zu neigen? Aber da Mann und Weib, wie es heisst, ein Leib sind, so neigte sich schon mit Jakob, der mit der Sonne verglichen wird, an der Spitze seines Stammes auch Rahel, die dem Monde glich, wenn sie sich auch (augenscheinlich) nicht neigte.“

V. ٥ et ٦.

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ .. وَكَذٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْحٰقَ.

„Er sprach: O, mein Sohn, erzähle diese Traumerscheinung deinen Brüdern nicht . . . Demzufolge wird dein Herr dich auserwählen und dich die Deutungskunst von Erzählungen lehren und seine Huld über dir und über dem Geschlechte Jakobs walten lassen, so wie er sie gegen deine Voreltern Abraham und Isaak walten liess.“

Jakob fasste den Traum nicht als eine leere Erscheinung auf, sondern erblickte vielmehr darin eine Ankündigung später eintretender grosser Ereignisse in Josefs Leben, in dem der Traum einst Verwirklichung finden werde.

ܐܟܣܗ ܘܫܘܪܐ ܐܠܦܗ ܘܣܝܒܪܢ ܦܘܩܕܢܐ ܐܫܬܡܥܗ. ܐܠܦܗ ܕܝܢ ܐܦ
ܡܬܠܠܐ ܗܘܐ ܗܘܝܘ ܐܠܐ ܡܢ ܠܒܝܠܬܐ ܠܐ ܡܬܬܠܠܬܐ ܐܬܪ̈ܐ ܟܡܐ ܕܗܘܐ
ܕܟܬܒܘܢ ܐܦ ܗܘ ܫܪܝܟ ܟܢܘܫ.

عرف يعقوب عليه السلام دلالة الرؤيا على انّ يوسف يبلغه اللّه مبلغا من الحكمة ويصطفيه للنبوّة وينعم عليه بشرف الدارين . . . فخاف عليه حسد الاخوة وبغيهم[1].

„Jakob erkannte, dass der Traum darauf hinwies, dass Gott dem Josef eine Fülle von Weisheit zuteilen, ihn fürs Prophetentum erwählen und ihm eine hohe Stellung verleihen werde . . . da befürchtete er seiner Brüder Neid und Frevel."

So auch die rabbinische Ansicht:

ואביו שמר את הדבר רוח הקדש אומרת שמור את הדברים שעתידין הדברים ליגע[2].
„Und sein Vater merkte sich die Worte (Gen. 37, 11). Der heilige Geist sprach: Beachte die Worte, denn sie werden einst eintreffen."

Welche hohe Bedeutung Jakob dem Traume beimass, geht ferner aus Folgendem hervor:

א"ר לוי נטל קולמוס וכתב באיזה יום ובאיזו שעה ובאיזה מקום[3].
„R. Levi sagt: Er (Jakob) nahm ein Schreibrohr und schrieb sich auf, an welchem Tage, in welcher Stunde und an welchem Orte (der Traum stattfand)."

Nach einer arab. Tradition bestand die von Jakob vorausgesehene künftige Grösse Josefs unter anderem in seiner Auserwählung zur Herrschaft:

يجتبيك ربّك للنبوّة والملك[4].

„Dein Herr wird dich auserwählen — zum Prophetentum und zur Herrschaft."

Auch in der Haggada kommt dies znm Ausdruck:
וכי בן זקונים היה יוסף והלא בנימין היה בן זקונים אלא על ידי שראה בנבואתו שהוא עתיד למלוך לפיכך היה אוהב אותו מכל בניו[5].

---

[1]) Zam. p. ٤٩٣, Z. 3.

[2]) Gen. rab. 84, 12; Jalk. z. Gen. § 141.

[3]) ll. cc.; Lek. tob I p. 94b.

[4]) Baiḍ. zu V. ٣, p. ٤٥٣.

[5]) Pirke d'R. Elieser, c. 38, p. 88b, mit Bezug auf Gen. 37, 3; Jelamd. p. 42b.

„War denn Josef das jüngste Kind? Benjamin war es doch! Nur weil er in seinem Prophetengeiste voraussah, dass er (Josef) einst zur Herrschaft gelangen werde, liebte er ihn mehr als alle seine anderen Kinder.“

Ebenso Ephraem. In seinem Gedichte lässt er Jakob schon in der Erwiderung an seine, des Traumes wegen erzürnten Kinder darauf hinweisen:

ܒܢ̈ܝ ܐܦܝܣܘ ܬܪ̈ܥܝܬܟܘܢ ܕܥܡ ܚܠܡ̈ܐ ܠܐ ܐܢܫ ܡܬܟܬܫ. ܡܛܠ ܗܘ ܡܨܐ
ܡܪܗ ܠܡܛܪ ܠܗ ܕܒܫܢܬܗ ܡܠܟܐ ܥܒܕܗ [1].

„Meine Söhne! mildert eure Gedanken, da mit Träumen niemand einen Kampf führen kann. Denn ihn vermag sein Herr zu schützen, der ihn im Schlafe zum König machte.“

V. ٨.

قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا
لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

„Sie sagten: Wahrlich, Josef und sein Bruder sind unserem Vater lieber als wir, obgleich wir (an Zahl) eine Schaar bilden. Wahrlich, unser Vater befindet sich in einem offenbaren Irrtum.“

Nach der Auffassung Mohammeds glauben die Kinder Jakobs, dass ihr Vater sich auf einem Irrwege befinde, wenn er seine Gunst Josef in grösserem Masse schenke als ihnen.

---

[1]) Hist. d. Jos. p. 16. Vgl. auch Mar Narses, a. a. O. p. 5:
ܒܫܢܬܐ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܥܠܐ ܕܢܥܒܕܝܟ ܡܠܟܐ ܘܐܢܐ ܘܐܡܟ ܘܐܚ̈ܝܟ ܠܟܠܢ
ܘܠܫܝܢܘܗܝ ܣܓܕܝܢ.

Diese Charakterisierung hat Anklänge an viele Sagen und Sprüche der jüd. Tradition, in denen das Verhalten Jakobs gegen Josef und dessen Brüder als schwerer Fehler scharf verurteilt wird. Ja, die Handlungsweise Jakobs erscheint den Rabbinen so verwerflich, dass sie bei dieser Schriftstelle die Eltern vor einem schweren Erziehungsfehler zu warnen für nötig halten:

צריך אדם שלא לשנות בן מבניו שע״י כתנת פסים שעשה יעקב ליוסף וישנאו אותו וכו׳[1].

„Niemand soll ein Kind vor dem andern bevorzugen, denn wegen des Aermelrockes, den Jakob dem Josef gemacht hatte, „hassten ihn seine Brüder“ u. s. w. (Gen. 37, 4).“

Und nicht allein die Schuld an den schlimmen Folgen, die Josef trafen, wird Jakob zugeschrieben; er wird auch als Urheber der späteren Leiden des Volkes Israel im Lande Egypten angesehen:

בשביל משקל שני סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים[2].

„Wegen eines Gewichtes von zwei Sela'im Wolle, die Jakob dem Josef mehr als seinen anderen Söhnen gegeben hatte, wurden diese auf ihn neidisch, und so kam es, dass unsere Väter sich in Egypten niederliessen.“

---

[1]) Gen. rab. 84, 8; Tanch. z. Gen. p. 94b.

[2]) b. Sabbath 10b; Megilla 17b; Midr. hag. p. 550; Bet ha-Midr. III p. 115; Jalk. z. Esther § 1059.

V. ٩.

اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.

„Tötet den Josef oder schafft ihn in ein (fernes) Land. Das Antlitz eures Vaters wird dann euch angehören, und ihr werdet glückliche Menschen."

Die Kommentatoren wissen für den Ratgeber einen Namen einzusetzen:

وقيل الآمر بالقتل شمعون[1].

„Es wird überliefert: der zur Tötung zugeredet hatte, war Simeon."

Simeon gilt auch in der Haggada als Anstifter und Ausführer der an Josef verübten Tat:

ויקחוהו ויקחהו כתיב מי היה זה שמעון ואימתי פרע לו להלן ויקח מאתם את שמעון[2].

„Statt ויקחוהו geschrieben ויקחהו (Gen. 37, 24). Das bezieht sich auf einen, und zwar auf Simeon. Josef vergalt ihm aber später dafür, wie es heisst: und er nahm von ihnen den Simeon u. s. w. (Gen. 42, 24)."

Noch deutlicher in folgender Haggada mit Bezug auf Gen. 42, 24:

---

[1]) Zam. p. ٤٩٣, Z. 11.

[2]) Gen. rab. 84, 16 (schon von Grünbaum zitiert a. a. O. p. 21). Beim Ratschlage selber wird Simeon in einem seiner Brüder ein Gefährte zugesellt: ויאמרו איש אל אחיו מי הם שמעון ולוי (Tanch. z. Gen. p. 92a; Targ. Jon. z. St.) „Sie sprachen mit einander (Gen. 37, 19). Das waren Simeon und Levi." [Die Zusammenstellung der Beiden beruht natürlich auf Gen. 49, 5 resp. 34, 25 f. N.].

לקח את שמעון ואסר אותו לעיניהם מפני שהוא דחפו לבור ופירש אותו מלוי שלא יטלו עליו עצה[1].

„Er nahm Simeon und fesselte ihn vor ihren Augen, weil dieser ihn in die Grube geschleudert hatte, und trennte ihn von Levi, damit sie nicht einen Anschlag gegen ihn fassten."

Anklänge an diese Tradition finden sich gleichfalls bei Ephraem:

ܘܐܣܪ ܠܫܡܥܘܢ ܠܥܝܢܝܗܘܢ . . . ܟܒܪ ܕܝܢ ܗܘܝܘ ܗܢܐ ܡܥܪܡܢ ܗܘܐ
ܥܠ ܝܘܣܦ ܟܕ ܐܣܪܝܢ ܘܡܙܒܢܝܢ ܠܗ[2].

„Und er fesselte Simeon vor ihren Augen . . . Vielleicht weil dieser sich besonders feindlich gegen Josef benommen hatte, als man ihn fesselte und verkaufte."

V. ١٠.

قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِى غَيَابَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ.

„Einer von ihnen sprach: Bringet den Josef nicht um! Werfet ihn vielmehr in die Tiefe der Grube; irgend welche Vobeireisende mögen ihn herausziehen."

Unter dem „einen von ihnen" ist nach den Kommentatoren und Erzählern Juda zu verstehen:

قال قائل منهم وهو يهوذا[3].

„Es sprach einer von ihnen — das war Juda."

---

[1]) Gen. rab. 91, 6; Targ. Jon. z. St.; Lek. tob I p. 105b; Jalk. z. Gen. § 158.

[2]) T. I p. 96 B.

[3]) Zam. l. c., Z. 19; Ṯaʿl. p. ٧٠, Z. 30; Ibn al-Aṯīr p. ٥٤.

Von allen Brüdern nahm sich Juda allein Josefs an und verhinderte das Blutvergiessen. Er machte den Vorschlag, Josef an Reisende zu verkaufen, wodurch die Brüder ohne einen Mord zu begehen ihre Rache befriedigen könnten. Dann nahm er ihnen das feierliche Versprechen ab, nicht Hand an Josef zu legen. Das tat seine Wirkung, denn einige Brüder wollten sich nachher trotzdem an ihm vergreifen und hätten ihn auch getötet, wenn Juda sie nicht an das abgelegte Versprechen erinnert hätte[1]).

Nach der Haggada ist es ebenfalls Juda, dem Josef sein Leben zu verdanken hatte. Zwar versuchte vor ihm schon Ruben mit ähnlichen Worten die Brüder zu bewegen, von ihrem Vorhaben abzulassen; allein sein Eingreifen hatte keinen Erfolg. Es wird daher Ruben insofern Anerkennung gezollt, als er Gutes mit Josef im Sinne hatte[2]); aber als tatsächlicher Retter Josefs wird Juda betrachtet. Das wird aus dem Segen geschlossen, den Jakob Juda erteilte:

מטרף בני עלית מטרפו של יוסף שאמרת מה בצע[3]).

„Du erhobst dich über den Raub meines Sohnes (Gen. 49, 9), über den Raub Josefs; dadurch, dass du sagtest: was für Vorteil bringt es uns u. s. w. (Gen. 37, 26).“

Wie die Haggada findet auch Ephraem in Jakobs Segensworten an Juda eine Andeutung, dass dieser durch sein Eingreifen den Tod Josefs verhindert hat:

ܗܘܝܬ ܠܟ ܢܘܪܝ ܐܣܝܐ ܕܡܫܒܚܐ ܐܢܬ ܗܟ ܕܗܢܐ ܕܡܘܬܗ ܐܣܝܬܝܗܝ[4]).

---

1) Zam. p. ۴۹۴; Ta'l. p. ۷۱; Tab. p. ۳۷۴.

2) Vgl. Pesik. rab. p. 199a; Jalk. z. Hosea § 516: אמר לו הקב״ה אתה בקשת למחזרא ברא חביבא לאבוי חייך שבן בנך מחזיר את ישראל לאביהם שבשמים ואיזה זה הושע „Gott sprach zu ihm (Ruben): Du wolltest dem Vater seinen geliebten Sohn zurückführen. Bei deinem Leben, einer deiner Nachkommen wird Israel seinem Vater im Himmel zuführen. Gemeint ist Hosea (vgl. Hosea 14, 2 f.).“

3) Gen. rab. 98, 7; 99, 8 (vgl. Grünbaum a. a. O. p. 25). So auch Targ. Jonat. z. Gen. XLIX, 9: דמן קטוליה דיוסף ברי סליקת נפשך.

4) T. I, S. 107 B. — Lek. tob I p. 118a; Bet ha-Midr. V, p. 195

„Juda, dir werden deine Brüder huldigen (Gen. 49, 8) — da du sie vom Blute ihres Bruders Josef abgehalten hast.“

Ruben hingegen spricht Ephraem, ähnlich der Haggada, nur das Verdienst zu, zur Schonung Josefs geraten zu haben. So sagt er in seiner Erklärung zum Segen Mosis:

ܡܘܫܐ ܕܝܢ ܒܒܘܪܟܬܗ ܚܣܝ ܠܗ ܠܪܘܒܝܠ ܘܐܥܠܗ ܠܡܢܝܢܐ ܕܓܒܪ̈ܐ
ܕܡܠܟ ܗܘܐ ܛܒܬܐ ܥܠ ܝܘܣܦ ܟܕ ܒܥܘ ܐܚܘ̈ܗܝ ܠܡܩܛܠܗ [1].

„Mose entsühnte in seinem Segen Ruben und brachte ihn in die Zahl der Männer zurück, weil er Gutes in Betreff Josefs geraten hatte, als seine Brüder ihn töten wollten.“

V. ١٥.

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِى غَيَابَتِ ٱلْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ.

„Als sie ihn fortnahmen und beschlossen, ihn in die Tiefe der Grube zu werfen, da offenbarten wir ihm . . .“

So kurzgefasst dieser Bericht Mohammeds ist, so ausgedehnt und ausgeschmückt ist die Erzählung bei den Auslegern. Sie wissen im Anschluss daran von mannigfachen Vorgängen zu berichten, die sich unmittelbar vor und nach dem Sturze Josefs in die Grube abgespielt haben sollen.

Eine längere, angeblich von einem der اصحاب النبى stammende Erzählung hat die Behandlung zum Gegenstand, die Josef seitens seiner Brüder erfuhr, als er sich mit ihnen

---

haben ebenfalls zu diesem Verse diese Erklärung. Barhebraeus schliesst sie, wie Gen. rab. und Jonathan, zum מטרף בני עלית an. A. a. O. p. 26:

ܡܢ ܫܠܝܐ ܒܢܝ ܫܠܡܘܢ ܗ̄ ܐܟܝܕ ܠܐܣܝܪ ܡܢ ܫܠܝܐ.

[1]) Ibid. S. 187 A.

allein auf dem Felde befand. In dieser wird unter anderem berichtet, die Brüder hätten Josef durch Steinwürfe töten wollen, als er schon in die Grube hinabgestürzt war:

وجعل يوسف يبكى فنادوه فظنّ انّها رحمة لحقتهم فأجابهم فهمّوا ان يرضخوه بالحجارة فيقتلوه[1].

„Josef begann zu weinen. Sie riefen ihn an. Da er dachte, dass Mitleid sie ergriffen habe, gab er ihnen Antwort. Sie aber machten sich daran, auf ihn Steine zu schleudern, um ihn zu töten."

Aehnlich der Midrasch:

כיון שנתנו אותו לתוך הבור היה שמעון מצווה ומשליכים עליו אבנים גדולות כדי להורגו[2].

„Nachdem man ihn in die Grube hineingestossen hatte, befahl Simeon, grosse Steine auf ihn zu werfen, um ihn zu erschlagen."

Eine weitere Erzählung handelt von der göttlichen Fürsorge für Josef in der Grube. Damit er nicht durch Hunger und Durst umkomme, wurde das in der Grube vorhandene Wasser derart schmackhaft, dass es ihm als Speise und Trank diente. Ein Engel befreite ihn von seinen Fesseln und überbrachte ihm ein Kleid, um ihn vor Kälte zu schützen. Dieses Kleidungsstück oder Ḳamīṣ, wie es bei den Auslegern durchweg genannt wird und dem כתנת der Schrift entspricht, erfreut sich einer ganz besonderen Geschichte:

وكان ابراهيم حين القى فى النار جرّد من ثيابه وقذف فى النار عريانا فأتاه جبريل عليه السلام بقميص من حرير الجنّة فالبسه ايّاه وكان ذلك القميص عند ابراهيم فلمّا مات ابراهيم ورثه اسحق فلمّا مات اسحق ورثه يعقوب منه فلمّا شبّ يوسف جعل يعقوب ذلك القميص فى تعويذ وعلقه فى عنقه لما كان يخاف عليه من العين وكان لا

[1]) Ta'l. p. ٧١; Zam. p. ٦٩٤; Ǵāmi'-alb. XII, p. ٨٩; Tab. p. ٣٧٤.

[2]) Tanch. z. Gen. p. 92 b.

يفارقه فلمّا القى فى الجبّ عريانا جاءه الملك وكان عليه التعويذ
فأخرج القميص وألبسه ايّاه[1].

„Als Abraham ins Feuer geworfen werden sollte, wurde er seiner Kleider beraubt, und er wurde nackt ins Feuer gestürzt. Da brachte ihm Gabriel einen Ḳamīṣ aus Seide vom Paradiese und bekleidete ihn damit. Der Ḳamīṣ verblieb bei Abraham. Als Abraham starb, erbte ihn Isaak. Nach dem Tode Isaaks ging er auf Jakob als Erbe über. Nachdem Josef zum Jüngling herangewachsen war, fügte Jakob den Ḳamīṣ in ein Amulet ein und hängte es ihm um seinen Hals, da er das (böse) Auge für ihn fürchtete, und er (Josef) trennte sich nie davon. Als er nun nackt in die Grube gestürzt wurde, kam der Engel zu ihm, während er das Amulet anhatte, liess daraus den Ḳamīṣ hervorgehen und bekleidete ihn damit.“

In der jüd. Tradition spielt die Vorsehung, die über Josef in der Grube wachte, gleichfalls eine grosse Rolle. Ebenso sind der jüd. Tradition die Beziehungen des Engels Gabriel zu Josef bekannt; sie reichen sogar noch weiter zurück. Schon kurz nach seinem Weggang von Jakob gesellte sich Gabriel zu ihm und zeigte ihm den Weg zu seinen Brüdern[2]). Indessen ist es nach einem Midrasch nicht Gabriel, sondern der Engel Raphael, der ihm in der Grube ein Kleidungsstück bringt:

היה לו קמיע בצוארו בא רפאל ועשה ממנו חלוק והלבישו[3]).

---

1) Ṯaʿl. p. ٧٣, Z. 25; Zam. l. c., Z. 23. Dieser Ḳamīṣ soll es nach einer Ueberlieferung auch gewesen sein, durch welchen Jakob wieder sehend wurde. Vgl. Zam. p. ٤٨٩, unten.

2) In Pirke d'R. El. c. 38, p. 89a; Jalk. z. Gen. § 141 etc. wird der Mann, der Josef unterwegs irrend antraf (Gen. 37, 15), mit dem Engel Gabriel identifiziert: וימצאהו איש — זה גבריאל המלאך. Targ. Jonat. z. St.: ואשכחיה גבריאל בדמות גברא So auch Basilius a. a. O. T. I, p. 19: ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܐ ܠܘܬܗ ܒܕܡܘܬ ܓܒܪܐ.

3) Bet ha-Midr. V, S. 157. Der Engel, der zu Abraham in den Feuerofen trat, ist auch nach diesem Midrasch Gabriel. Vgl. das. I, p. 34,

„Er hatte ein Amulet am Halse; da kam Raphael und machte daraus ein Kleid und zog es ihm an.“

Von القميص المتوارث meldet die jüd. Sage bei dieser Gelegenheit zwar nichts, sie kennt aber wohl ein von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbendes כתנת, dessen Herkunft auf Adam zurückgeführt wird, das also als aus dem Paradies stammend angesehen werden kann, wie aus folgender Haggada zu entnehmen ist:

ויעש ה׳ לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם בגדי שבח היו והיו הבכורות משתמשין בהם כיון שמת אדם מסרן לשת שת מסרן למתושלח כיון שמת מתושלח מסרן לנח . . . מת נח ומסרן לשם . . . מת שם ומסרן לאברהם מת אברהם ומסרן ליצחק עמד יצחק ומסרן ליעקב[1].

„Gott machte Adam und seinem Weibe Kleider von Fellen und zog sie ihnen an (Gen. 3, 21). Das waren herrliche Gewänder, und die Erstgeborenen gebrauchten sie. Adam übergab sie bei seinem Tode Seth, Seth übergab sie Metuselach. Dieser übergab sie bei seinem Tode Noah . . . Noah übergab sie bei seinem Tode Sem . . . Sem übergab sie bei seinem Tode Abraham, Abraham — Isaak. Isaak übergab sie Jakob.“

V. ١٨.

وَجَآءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا.

„Und sie brachten falsches Blut auf seinen Rock. Er sprach: Nein, ihr habt euch selbst etwas vorgemacht!“

Die arab. Autoren lassen nicht sämtliche Brüder, sondern nur Juda den Leibrock überbringen. So heisst es bei

[1]) Num. rab. 4, 8.

ihnen zu V. 93[1]), wo Josef seinen Brüdern aufträgt, seinen Ḳamīṣ Jakob zu übermitteln, um ihn auf dessen Angesicht zu legen, damit er wieder sehend werde:

قال يهوذا انا ذهبت بالقميص ملطّخا بالدم الى يعقوب فاخبرته انّ يوسف اكله الذئب وانا اذهب اليوم بالقميص فأخبره بانّه حىّ فاقرّ عينه كما احزنته فهو كان البشير[2]).

„Juda sagte: Ich war es, der Jakob den mit Blut bedeckten Ḳamīṣ überbracht und ihm erzählt hat, ein Wolf habe Josef aufgefressen. Nun will ich es auch sein, der heute zu ihm mit dem Ḳamīṣ gehen und ihm erzählen wird, dass er noch lebt, und ich werde ihn erfreuen, wie ich ihn betrübt habe. Er war auch der Bote."

Diese Angabe erklärt sich aus der Haggada, die aus dem וישלחו (Gen. 37, 32) schliesst, dass die Brüder den Leibrock ihrem Vater durch e i n e n und zwar durch Juda überreichen liessen:

דבר אחר פסים אחר שמכרו אותו הפשיטו כתנתו היו מפיסין זה עם זה מי יטול אותה ויוליכה אל יעקב אביהם וכיון שהפיסו בא יהודה ושלחו אותה בידו שנאמר וישלחו את כתנת הפסים וכו׳[3]).

„Eine andere Erklärung: פסים — die Auslosung[4]). Nachdem sie ihn verkauft hatten, breiteten sie seinen Leibrock aus und losten, wer ihn nehmen und ihrem Vater Jakob überbringen solle. Das Los traf Juda, und sie sandten den-

---

1) اذهبوا بقميصى هذا فألقوه على وجه ابى يأت بصيرا.

2) Ṯa'l. p. ٨٧; Zam. p. ۴٨٧; Ṭab. p. ۴٠٩; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ٣٦ unt.

3) Aggad. Bresch. c. 60. Kürzer in Gen. rab. 84,8; Midr. hag. p. 565.

4) Die sonstige rabbinische Erklärung von פסים ist „Aermel": פסים — שהיתה מגעת עד פס ידו (Gen. rab. l. c.). כתנת פסים bedeutet demnach „ein Leibrock mit Aermeln", wie es auch die Pešita z. St. erklärt: ܟܘܬܝܢܐ ܕܦ̈ܣܐ. Kürzer wird כתנת פסים mit παραγαύδις, paragauda, wiedergegeben. Vgl. Gen. rab. 84, 16: כתנת הפסים — זה הפרגוד. [Ganz sicher ist die Bedeutung von ܦ̈ܣܐ nicht; die bei den spätern Syrern übliche Deutung ist allerdings „Aermel". N.]

selben durch ihn, wie es heisst: und sie schickten den Leibrock u. s. w.“

Bei Ephraem wird ebenfalls Juda genannt, aber nur als Ueberbringer der frohen Botschaft vom Leben Josefs:

ܐܡܪܘ ܒܝܢܬܗܘܢ ܠܚܕܕܐ ܕܢܫܬܠܡ ܦܘܩܕܢܐ ܠܝܗܘܕܐ ܕܗܘ ܗܘܐ ܠܢ ܦܪܨܘܦܐ
ܒܡܨܪܝܢ ܘܗܘ ܢܦܝܣ ܠܢ ܠܐܒܘܢ ܝܥܩܘܒ . . [1]

„Sie sagten zu einander: der Auftrag möge Juda übergeben werden, da er unser Fürsprecher in Egypten war, und er soll für uns bei unserem Vater Jakob vermitteln.“

V. ١٩.

وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ.

„Und es kamen Reisende vorbei. Die schickten jemand, Wasser zu holen. Als dieser seinen Eimer hinuntergelassen hatte, rief er aus: O, welche frohe Botschaft![2]) hier ist ein Jüngling!“

Nach der jüd. Tradition enthielt die Grube kein Wasser:
והבור רק אין בו מים. מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו[3]).
„Und die Grube war leer, ohne Wasser (Gen. 37, 24). Wasser war nicht darin; aber Schlangen und Skorpione.“

Die Korankommentatoren und Erzähler sprechen durchweg von einer mit Wasser gefüllten Grube (وكان فيها ماء),

---

[1]) Hist. d. Jos. p. 284.

[2]) Bei der Erklärung des Wortes بشرى führen die Koranausleger auch eine seltsame Tradition an, nach welcher es den Eigennamen desjenigen bezeichnet, der den Wasserschöpfenden begleitete, und es hiesse also: „O, Bošrā, hier ist ein Jüngling!“

[3]) Gen. rab. 84, 16; Tanch. z. Gen. p. 92b; b. Sabbath 22a; Targ. Jonat. z. St. etc.

was allerdings auch die nächstliegende Auffassung des Korans ist; Josef sei dem Tode des Ertrinkens dadurch entgangen, dass er dort einen Felsen fand, worauf er sich stellte[1]). Indessen ist ihnen auch die jüdische Ansicht nicht fremd. So lässt Ta'labī Josef aus dem „einsamen Brunnen" (بئر وحشة) flehentlich rufen:

اطلقوا يدى اطرد بهما عنّى هوامّ الجبّ [2]).

„Machet meine Hände frei, dass ich mit ihnen das Gewürme der Grube von mir wegstosse."

Eine Uebereinstimmung zwischen den arab. Autoren und den Haggadisten findet sich auch dort, wo das Verhalten Josefs seinen Brüdern gegenüber geschildert wird, als diese ihn für einen Sklaven ausgaben und an die Ismaeliten verkauften:

قالوا هذا غلامنا أبق منّا فاشتروه فسكت يوسف مخافة ان يقتلوه [3]).

„Sie sagten: Dieser da ist unser Diener. Er ist uns fortgelaufen. Und sie kauften ihn. Josef schwieg aus Angst, dass sie ihn töten würden."

Ebenso die Rabbinen:

יוסף נתן מקום לשעה. בשעה שמכרו אותו לישמעאלים לא היה לו לומר אחיכם אני אלא שתק [4]).

„Josef gab den momentanen Umständen nach. Als sie ihn den Ismaeliten verkauften, sagte er nicht, dass er ihr Bruder sei, sondern schwieg."

In ausführlicher Weise schildert Ephraem diesen Vorgang in seinem Gedichte. Nach seiner Darstellung hätten die Brüder Josef durch Drohungen zum Schweigen gezwungen:

ܡܫܬܡܥܘ ܗܘܝܬ ܕܥܒܕܐ ܐܢܬ . . . ܕܠܐ ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܟܢ ܣܘܪܐ ܐܢܬ ܡܬܩܪܐ

---

1) Zam. p. ٤٩٤; Ta'l. p. ٧١; Tab. p. ٣٧٤.
2) Ta'l. l. c. unten.
3) Zam. p. ٤٩٥, Z. 33; Ta'l. p. ٧٣; Ǵāmi'-alb. XII, p. ٩٤.
4) Aggad. Bresch. c. 46. Aehnlich Tanch. z. Gen. p. 74b.

ܠܚܐܪܘܬܟ ܣܪܚܬ ܐܘ ܠܚܐܪܘܬܟ ܢܦܩܬ ܒܪ ܚܐܪܐ ܘܠܐ ܥܒܕܐ ܕܐܝܟ ܐܢܫ ܐܝܬܝܟ
ܡܫܬܚܠܦ ܐܚܪܢ ܙܒܢܐ ܘܐܦܢ ܦܓܥ ܒܟ ܠܛܒܬܐ. ܦܣܝܩܐ ܗܝ ܡܟܝܠ
ܗܕܐ ܕܚܕܐ ܡܢ ܬܪܬܝܢ ܬܓܒܐ ܐܘ ܬܐܙܠ ܥܡ ܛܝܝܐ ܐܘ ܓܘܒܐ ܩܒܪܐ ܢܗܘܐ
ܩܒܪܟ . . . ܐܬܚܫܒ ܝܘܣܦ ܘܓܒܐ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܥܒܕܐ . . .[1]

„Gib mit deinem Munde zu, dass du ein Sklave bist ... damit du deine Freiheit nicht zu Grunde richtest, wenn du offenbarst, ein Freier zu sein. Wenn du dich als Sklaven ausgibst und nicht erklärst, dass du unser Bruder bist, so ändert sich vielleicht das Schicksal und es begegnet dir möglicherweise Gutes. Es ist nun also bestimmt, dass du eins von den beiden wählen musst: entweder gehst du mit den Arabern oder die Grube ist dein Grab . . . Josef dachte nach und zog es vor, Sklave zu werden . . .“

V. ٢٠.

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ.

„Und sie verkauften ihn um einen geringen Preis, für einige Drachmen.“

Ueber die Höhe des Kaufpreises finden sich bei den arab. Autoren verschiedene Angaben. Eine von allen mitgeteilte Version ist die, dass der Kaufpreis aus zwanzig Drachmen (die עשרים כסף des Urtextes. Gen. 37, 28) bestanden hätte, und diesen hätten die Brüder unter einander verteilt:

وقيل انّهم باعوه بعشرين درهما ثمّ اقتسموها وهم عشرة درهمين درهمين[2].

„Es wird überliefert: sie verkauften ihn für zwanzig

[1]) Hist. d. Jos. p. 35 f. So auch Basilius, T. I, p. 22.

[2]) Ṭab. p. ٣٧٧; Ǵāmi'-alb. XII, l. c.; Ṯa'l. p. ٧٤.

Drachmen, welche sie unter sich teilten. Da sie zehn waren, so kamen auf jeden zwei Drachmen.“

So auch die Haggada:

ומכרו אותו לישמעאלים בעשרים כסף וכל אחד ואחד נטל שני כספים[1].

„Und sie verkauften ihn den Ismaeliten für 20 Silberlinge; und jeder bekam zwei Silberlinge.“

Bei Ephraem geht die Teilung des Kaufpreises aus folgenden, von den Brüdern an Ruben gerichteten Worten hervor:

ܠܐ ܬܬܥܝܩ ܠܢܦܫܟ ܪܘܒܝܠ ܕܠܐ ܩܛܠܢܝܗܝ ܡܛܠܬܟ ܫܒܩܢܝܗܝ ܒܚܝܐ
... ܠܬܓܪܐ ܥܒܕܐ ܝܗܒܢܝܗܝ ܥܠ ܕܐܬܪܝܡ ܘܐܟܪܝ ܠܢ ...
ܕܝܢܪܝܢ ܬܪܝܢ ܡܢ ܛܝܡܗ ܠܟ ܡܛܝܢ ܕܢܛܪܢܢ ܠܟ[2].

„Betrübe dich nicht, Ruben; wir haben ihn nicht umgebracht. Deinetwegen liessen wir ihn am Leben . . . Wir haben ihn an Handelsleute als Sklaven abgegeben, weil er stolz tat und uns gekränkt hat . . . Zwei Dinare von seinem Kaufpreise entfallen auf dich, die wir für dich aufbewahrt haben.“

V. ٢١.

وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِٱمْرَأَتِهِ أَكْرِمِى مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا.

„Und es sprach der Egypter, der ihn kaufte, zu seinem Weibe: Behandle ihn gut; vielleicht kann er uns einmal nützen, oder wir nehmen ihn an Kindes Statt an.“

Potiphars Absicht, Josef vielleicht an Kindes Statt anzunehmen, wird von den Kommentatoren auf seine Zeugungsun-

[1]) Pirke d'R. El. c. 38, p. 89b; Jelamd. z. Gen. p. 42b; Jalk. z. Gen. § 142.

[2]) Hist. d. Jos. p. 51. Ebenso Basilius, T. I, p. 23.

fähigkeit zurückgeführt (وكان قطفير عقيما)[1]. Die Erzähler dagegen bringen das Vorhaben des Egypters mit seiner Abneigung gegen Frauen, also mit einem abnormen Geschlechtsempfinden in Zusammenhang:

كان رجلا لا يأتى النساء[2].

„Er war ein Mann, der sich mit Frauen nicht abgab.“

Eine Ansicht, welche sich mit der jüdischen deckt, derzufolge Potiphar Josef für seine schmähliche Begierde gekauft hätte:

לא לקחו אלא לתשמיש וסרסו הקב״ה[3].

„Er kaufte ihn nur zum Beischlaf, allein Gott machte ihn da impotent.“

Von Hieronymus, der diese Tradition ebenfalls bringt, wird ihr jüdischer Ursprung ausdrücklich bezeugt: Tradunt Hebraei emptum ab hoc Joseph ob nimiam pulchritudinem in turpe ministerium, et a Domino virilibus ejus arefactis . . .[4])

Der Inhalt einer anderen Haggada legt den Gedanken nahe, dass Mohammed durch sie veranlasst worden sei, Potiphar den Wunsch ausdrücken zu lassen, den als Sklaven gekauften Josef als Sohn aufzunehmen. In dieser Haggada wird nämlich berichtet, dass Asnath, die spätere Frau Josefs (Gen. 41, 45),

---

[1]) Zam. p. ٤٩٩, Z. 21.

[2]) Ṯa'l. p. ٧٤; Ṭab. p. ٣٧٩. — So lassen sie später die Egypterin zu Josef sprechen: ايّها الصدّيق لا تلمنى فانّى كنت امرأةً حسناء ناعمة كما رأيت فى ملك ودنيا وكان صاحبى لا يأتى النساء وكنت كما جعلك اللّه فى صورتك وهيئتك فغلبتنى نفسى. Ṯa'l. p. ٨٠, Z. 32; Ṭab. p. ٣٩٢.

[3]) Gen. rab. 86, 3; Tanch. z. Gen. p. 93a; Midr. hag. p. 579; b. Sota 13b; Lek. t. I, p. 98b; Jalk. z. Ps. § 732.

[4]) Quaestiones in Genesin (Bd. II—III d. Patr. lat.) p. 995. Aehnlich die Erklärung des Targ. Jonat. zu Gen. XXXIX, 1: ויוסף איתחת למצרים וזבניה פוטיפר על דחמייה שפיר בגין למעבד עימיה משכבי דכורא ומן יד אתגזר עלוי ויבישו שעבזוי ואיסתרם.

nicht die eigentliche Tochter Potiphars, sondern sein Pflegekind gewesen sei. Als ihre Mutter wird Dina genannt, die Tochter Jakobs, als ihr Vater Sechem; als Tochter des Potiphar wurde sie deswegen bezeichnet, weil dessen kinderlose Frau sie in ihr Haus aufgenommen und als Tochter erzogen hatte[1]). Diese Tradition, die Potiphar schon ein Pflegekind aus dem Stamme der Hebräer zuschreibt, mag Mohammed vorgeschwebt haben, als er den Egypter zu seiner Frau sprechen liess: نَتَّخِذَهُ وَلَدًا.

V. ٢٣.

وَرَاوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُ رَبِّى أَحْسَنَ مَثْوَاىَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّالِمُونَ.

„Und die, in deren Hause er war, begehrte seiner. Sie verschloss die Türen und sprach: Komme her! Er erwiderte: Gott bewahre, da mein Herr mich so schön behandelt hat. Die Frevler werden nicht glücklich.“

Dieser Vorgang ist, wie in der arabischen, so auch in der jüdischen Tradition weiter nach der Richtung hin ausgesponnen, dass die Tugendhaftigkeit und die Charakterstärke Josefs im hellsten Lichte erscheint[2]). Die Haggada hat denn

---

[1]) Targ. Jonat. z. Gen. 41, 45; 48, 9: אסנת דילידת דינה לשכם ורביתה איתת פוטיפרע. Ausführliches darüber in Pirke d'R. El. c. 38, p. 88a; b. Sophrim, Ende cap. 21.

[2]) Wie fest überzeugt die Rabbinen von der Standhaftigkeit Josefs waren, ist aus folgender Stelle ersichtlich. Gen. rab. 87, 6; Jalk. z. Gen. § 145: מטרונא שאלה את ר' יוסי אמרה לו אפשר יוסף בן שבע עשרה שנה היה עומד בכל חומו ולא היה עושה הדבר הזה. הוציא לפניה ספר בראשית והתחיל קורא לפניה מעשה ראובן ובלהה מעשה יהודה ותמר אמר לה מה אלו שהם גדולים וברשות אביהן לא כסה עליהם הכתוב זה שהוא קטן וברשות עצמו עאכ"ו. „Eine Matrone tat die Frage an R. Jose: Ist es denn möglich, dass Josef siebzehn Jahre alt und

auch für ihn keine andere Bezeichnung als יוסף הצדיק „der gerechte Josef“ [1]), und sie nennt ihn so von der Zeit ab, wo er im Kampfe mit der Sünde seinen frommen Sinn betätigt hatte [2]). In seinem späteren Aufstieg zur Macht und Grösse

heissblütig dieser Versuchung nicht unterlag? Darauf legte er ihr das Buch der Genesis vor und las ihr daraus die Geschichte Rubens und der Bilha, ferner die Geschichte Judas und der Tamar und fügte hinzu: Wenn die Schrift diese, die erwachsen und in der Gewalt ihres Vaters waren, blosstellt, um wie viel mehr würde sie das bei Josef, der noch klein und sich selbst überlassen war, getan haben.“

[1]) So wird Josef auch in der Liturgie durchweg genannt. Im Koran wird er einmal vom Mundschenk mit الصدّيق angeredet (V. 46), was bei den arab. Autoren zum stehenden Epitheton für Josef wurde, wie etwa الخليل für Abraham, الصفى für Jakob etc. Vgl. u. a. Ta'labī, p. ٩٨, Z. 21: هو يوسف الصدّيق بن يعقوب الصفىّ بن اسحق الذبيح بن ابراهيم الخليل. Nach Sprenger (Leben und Lehre des Moḥammad, I, p. XXIII; II, p. 194 ff.) ist الصدّيق einer der vielen fremden Ausdrücke in Mohammeds theologischer Terminologie und stammt aus dem Hebräischen. الصدّيق wäre demnach also dem הצדיק gleichzustellen. Indessen dürfte für الصدّيق, wo es im Koran auf Josef bezogen wird, die ursprüngliche arabische Bedeutung seiner Wurzel صدق „wahr“, „wahr sprechen“ viel besser passen. Der Mundschenk mochte bei der Anrede mit الصدّيق weit mehr seine wahrheitsgemässe Auslegung der Träume als seine Frömmigkeit im Auge gehabt haben. Vgl. Grünbaum a. a. O. p. 4. [Die vollständige Uebereinstimmung des Epithetons macht es zweifellos, dass Moham. es von den Juden übernommen hat. Aber verstanden hat er es im arabischen Sinne, und so muss es im Koran verstanden werden. N.]

[2]) Die Anschauung, dass die Gerechtigkeit Josefs hauptsächlich in seinem Widerstand gegen die Versuchung durch die Frau Potiphars bestehe, bringt auch Aphraates zum Ausdruck. In Homilie XIII, wo er den Beweis führt, dass die Gerechten nicht durch Wahrung des Sabbats gerecht geworden seien, sondern durch andere gottgefällige Taten, kommt er auf Josefs Gerechtigkeit zu sprechen und sagt (p. 238): ܘܝܘܣܦ ܟܐܢܐ ܐܪܟܐ ܕܡܬܪܕܦ ܠܐ ܗܘܐ ܒܢܛܘܪ ܫܒܬܐ ܐܙܕܕܩ ܒܡܐܪܘܬܗ ܘܒܗ ܐܝܠܐ ܡܛܠܗ

will sie den gerechten Lohn für diese seine Handlung sehen[1]).

Für die vielfache Uebereinstimmung in der Schilderung der Versuchung Josefs zwischen den arab. Autoren und den Haggadisten seien hier folgende Beispiele angeführt:

قالت يا يوسف بساط الحرير قد بسط لك قم فاقض حاجتى قال اذا يذهب نصيبى من الجنّة[2]).

„Sie sprach: O Josef, es sind für dich Teppiche aus Seide schon ausgebreitet. Mache dich auf und erfülle mein Verlangen! Er sprach: In diesem Falle wird mein Anteil am Paradies verloren gehen."

Fast ebenso die Haggada:

להיות עמה שלא יהיה עמה בגיהנם לעתיד לבא[3]).

„(Er wollte nicht) ihr beiwohnen (Gen. 39, 10), damit er nicht im jenseitigen Leben mit ihr in der Hölle wohnen müsse."

Aehnlich findet sich der Dialog auch bei Ephraem:

ܐܪܡܠܬ ܡܪܗ ܠܡܠܘܗܝ ܐܝܟ ܕܢܫܡܥ ܡܪܗ ܠܡܬܒܥܢܘܬܐ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܠܡܪܬܗ ܕܐܝܟܢܐ ܐܥܒܕ ܒܝܫܬܐ ܗܕܐ ܪܒܬܐ ܘܐܚܛܐ ܠܐܠܗܐ ܒܗܕܐ ܐܙܕܕܩ ܝܘܣܦ. In diesem Sinne äussert sich Aphraates über Josef noch an anderer Stelle, wo er die Frömmigkeit der Patriarchen preist, in der diese trotz schwerer Versuchung verharrten und dadurch gerecht wurden. Hom. II, p. 25: ܘܐܦ ܝܘܣܦ ܢܛܪ ܦܐܝܘܬܐ ܕܢܟܦܘܬܐ ܟܕ ܠܐ ܐܫܬܡܥ ܠܡܪܬܗ ܐܡܪ ܓܝܪ ܐܝܟܢܐ ܐܥܒܕ ܒܝܫܬܐ ܗܕܐ ܪܒܬܐ ܘܐܚܛܐ ܠܐܠܗܐ.

[1]) Num. rab. 14,6; Tanch. z. Num. p. 21b mit Bezug auf Gen. 42, 6: ויוסף הוא השליט על הארץ — על ששלט ביצרו נעשה שליט בארץ.

[2]) Ta'l. p. ٧٥, Z. 17.

[3]) Gen. rab. 87, 6; Num. rab. 14, 10; Targ. Jon. z. Gen. XXXIX, 10; b. Sota 3b; Aboda-Zarah 5a; Joma 35b; Jalk. z. Gen. § 145; z. Ps. § 888 etc.

ܕܕܚܠ ܐܢܐ ܡܢ ܡܪܝ ܘܐܠܗܝ. ܕܩܫܝܢ ܣܓܝ ܡܚ̈ܘܬܗ. ܐܦܢ ܗܫܐ ܠܐ ܬܒܥ. ܣܟܠܘܬܝ ܘܣܘܪܚܢܝ ܡܟܬܒܬܐ[1].

„Denn ich fürchte mich vor meinem Herrn und Gott, dessen Strafen sehr hart sind. Wenn er auch jetzt mein Vergehen nicht ahndet, so wird es bei ihm doch angeschrieben.“

Als Josef die Egypterin auf ihre beiderseitigen Pflichten gegen Potiphar hinweist, gibt sie ihm zur Antwort:

امّا سيّدك فاسقيه كاسا فيه زئبق الذهب فيتناثر لحمه ويتساقط عظمه[2].

„Was deinen Herrn betrifft, so gebe ich ihm einen Becher mit Goldamalgam zu trinken, dass sein Fleisch sich zerteilt und seine Knochen zerfallen.“

Ebenso Ephraem: „Quod si virum meum timeas, ego illum dato veneno perimam.“[3]

Und die Haggada:

הן אדוני מתיירא אני מאדוני אמרה לו הורגתו אני א"ל לא דיי שאמנה באסרטין[4] של נואפים אלא באסרטין של רצחנים[5].

„הן אדוני (Gen. 39, 8): Ich fürchte mich vor meinem Herrn. Da sagte sie zu ihm: Ich werde ihn töten. Er erwiderte ihr: Nicht genug, dass ich zu dem Heer (στρατιά) der Ehebrecher gezählt werden soll, soll ich etwa auch zu dem Heer der Mörder gezählt werden?“

---

[1]) Hist. d. Jos. p. 88.

[2]) Ta'l. l. c. Z. 20.

[3]) T. II, p. 30 F. So auch Basilius, T. I, p. 28: ܘܐܢ ܡܢ ܡܪܝ ܕܚܠܬܝ ܐܢܐ ܒܣܡ̈ܐ ܕܡܘܬܐ ܡܩܛܠܐ ܠܗ ܕܡܚܝܐ ܕܒܥܝܐ ܐܢܬ ܕ ܒܣܡܐ ܡܩܛܠܢܐ ܠܗ ܫܩܠ ܡܘܬܐ.

[4]) [Die richtige Form ist אסרטיא. N.]

[5]) Gen. rab. 87, 5; Midr. hag. p. 583; Lek. t. I, p. 99b. Vgl. auch Mechilta, p. 24b; Sed. El. rab. p. 131: לא תרצח — קיימו יוסף שלא שמע לאשת רבו להרג את פוטיפר.

Ferner wird bei den arab. Autoren erzählt:

قامت امرأة العزيز الى الصنم فظللت دونه بثوب فقال لها يوسف ما هذا قالت استحيى ان يرانا فقال لها يوسف اتستحيين ممّن لا يسمع ولا يبصر ولا يفقه ولا استحيى انا ممّن خلق الاشياء كلّها وعلمها [1].

„Die Frau des ʻAzîz stellte sich vor das Götzenbild und legte ein Kleid davor. Josef fragte sie, was das bedeute. Sie antwortete: Ich schäme mich, wenn es uns sieht. Da sagte Josef zu ihr: Du schämst dich vor einem, der nicht hört, nicht sieht und nicht versteht; und ich sollte mich nicht schämen vor dem, der alle Dinge geschaffen hat und sie kennt?“

Ganz so bei den Rabbinen:

הכניסה אותו מחדר לחדר ומקיטון לקיטון עד שהעמידה אותו על מטתה והיתה עבודת כוכבים שלה חקוקה למעלה הימנה נטלה סדין וכסתה פניה א"ל יאות הדין אפה כסי[ת] מי שכתוב בו עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ עאכ"ו [2].

„Sie führte ihn von Zimmer zu Zimmer, von Schlafgemach zu Schlafgemach, bis sie ihn an ihr Bett brachte. Ueber diesem war ihr Götzenbild eingegraben. Sie nahm ein Tuch und verhüllte es. Da sagte er zu ihr: Es ist recht, dass du sein Gesicht verhüllst, wie steht es aber mit dem, von dem es heisst: die Augen des Ewigen durchlaufen die ganze Erde (Zach. 4, 10)?“

---

1) Ṯaʻl. p. ٧٩, Z. 14; Zam. p. ٤٩٧ unt.

2) Gen. rab. 87, 5 (vgl. Grünbaum, l. c. p. 5). Ebenso Midr. hag. p. 584; Lek. t. l. c.

V. ٢٤.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ.

„So hegte sie den Gedanken mit ihm zu sündigen, und er hegte auch den Gedanken mit ihr zu sündigen (und er hätte das auch getan), wenn er nicht das deutliche Zeichen seines Herrn gesehen hätte.“

Eine Parallelstelle zu diesem Vers führte Geiger[1]) aus dem babyl. Talmud an, wo erzählt wird, Josef sei auch endlich der Frau Potiphars geneigt und nahe daran gewesen, die Sünde mit ihr zu begehen, aber ein Zeichen habe ihn davon abgehalten. Es erschien nämlich die Gestalt seines Vaters am Fenster und rief ihm zu: Josef, Josef! einst werden die Namen deiner Brüder auf die Steine des Ephod eingegraben werden, auch der deinige; willst du, dass er ausgelöscht werde?[2])

Mohammed dürfte aber den Inhalt seiner Erzählung eher dem folgenden Midrasch entnommen haben, in welchem Gott unmittelbar eingreift, wozu auch die Worte بُرْهَانَ رَبِّهِ besser passen würden:

כיון שבא ליזקק לה בא הקב"ה בדמות אביו ונתקררה אמתו[3]).

„Als er schon daran war, sich ihr hinzugeben, kam Gott in Gestalt seines Vaters; und seine Erregung erkaltete.“

Die Koranausleger fügen der Episode vom Erscheinen Jakobs mehrere Einzelheiten hinzu, welche die jüd. Tradition ebenfalls kennt. Die Uebereinstimmung in solchen Kleinigkeiten ist mitunter auffallend. So heisst es:

---

[1]) A. a. O. p. 142.

[2]) Sôta 36b. Vgl. ferner Lek. t. I, p. 100a; Jalk. z. Gen. § 146 mit Bezug auf Prov. 29, 3. Erwähnt sei noch eine ähnliche Stelle in Pirke d'R. El. c. 39, p. 92b: ובכל חכמתו הסתו אשתו של פוטיפרע וכשבקש להרגיל בעבירה ראה דיוקנו של אביו וחזר לאחוריו וכבש את יצרו.

[3]) Aus dem Midr. Abkir im Jalk. l. c. angeführt.

مثل له يعقوب فضرب بيده على صدره فخرجت شهوته من أنامله[1].

„Es erschien ihm Jakob und schlug ihn mit der Hand auf die Brust, worauf ihm die Brunst aus den Fingerspitzen herausging."

Ganz so der Talmud b. Sota 36b[2]):

באתה דיוקנו של אביו . . . ויצאה תאותו מבין צפורני ידיו.

„Das Ebenbild (δύω-εἰκών) seines Vaters zeigte sich . . . und seine Brunst ging durch seine Fingerspitzen heraus."

In diesem Vorkommnis erblicken die Rabbinen die Ursache, weshalb von Josef nicht wie von seinem Vater zwölf Stämme ausgegangen sind. Ibid.[3]):

היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו אלא שיצאה שכבת זרעו מבין צפורני ידיו.

„Von Josef sollten zwölf Stämme ausgehen, wie sie von seinem Vater Jakob ausgegangen waren; allein sein Samen zog aus seinen Fingerspitzen heraus."

Dasselbe überliefern die arab. Autoren in etwas geänderter Form, was offenbar auf ein Missverständnis zurückzuführen ist:

فكلّ بنى يعقوب ولد له اثنا عشر ولدا الّا يوسف فانّه ولد له احد عشر ولدا من اجل ما نقص من شهوته حين راى صورة ابيه فاستحيا منه[4]).

„Jeder Sohn Jakobs erzeugte zwölf Kinder ausser Josef, dem nur elf Kinder geboren wurden, weil er von seiner Brunst eingebüsst hatte, als er die Gestalt seines Vaters erblickte und Scham vor ihm empfand."

---

1) Ta'l. p. ٧٥, Z. 29; Zam. p. ۴٩٧, Z. 29.

2) So auch j. Horajoth II, 5; Gen. rab. 87, 7; 98, 20.

3) Vgl. Jalk. z. Gen. a. a. O.

4) Ta'l. l. c. Z. 30; Zam. l. c.

V. ٢٦ u. ٢٧.

وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّادِقِينَ.

„Da bezeugte einer von ihren Hausgenossen: Wenn sein Kleid von vorne zerrissen ist, dann hat sie die Wahrheit gesprochen und er ist ein Lügner; ist aber sein Kleid von hinten zerrissen, dann hat sie gelogen und er sagt die Wahrheit."

Ueber den Zeugen sind die Ansichten der Kommentatoren und Erzähler verschieden. Einige behaupten, es sei ein Kind in der Wiege gewesen, dem Gott die Sprache verliehen, um die Unschuld Josefs an den Tag zu bringen[1]). Nach anderen sei es kein Kind, vielmehr ein weiser, einsichtsvoller Mann gewesen[2]). Eine dritte Ansicht geht endlich dahin, dass unter dem Zeugen ein Verwandter der Egypterin zu verstehen sei[3]).

Alle diese einander widersprechenden Vermutungen werden jedoch hinfällig, wenn man folgende Haggada ins Auge fasst: רצה להרגו אמרו לו אל תהרגנו ותאבד מעותיך אלא תחבשנו אעפ״כ רצה להרגו עד שבאת אסנת בסתר אל פוטיפרע ונשבעה לו וספרה האמת . . . בת דינה היתה אלא שגידלה פוטיפרע[4]).

---

[1]) كان صبيّا فى المهد انطقه اللّه يدلّ عليه.

[2]) ما كان صبيّا ولكنّ كان رجلا حكيما وله رأى.

[3]) كان ابن عمّ لها (Vgl. Ṯaʿl. p. ٧٦; Zam. p. ٤٦٨; Ṯab. p. ٣٨٢; Ǵāmiʿ-alb. XII, p. ١٠٧).

[4]) Jalk. z. Gen. § 146. Diese Haggada findet sich auch bei Origenes. Vgl. Ginsberg, Haggada bei d. Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur. Berlin 1900. S. 130.

„Er (Potiphar) wollte ihn (Josef) töten. Da sprach man zu ihm: Wenn du ihn tötest, verlierst du dein Geld; wirf ihn doch lieber ins Gefängnis. Er hatte dennoch die Absicht, ihn zu töten, bis die Asnath heimlich zu ihm kam und ihm eidlich den wahren Sachverhalt mitteilte . . . Diese war die Tochter der Dina, Potiphar hatte sie erzogen."

Nach der Haggada ist es also ebenfalls ein Hausgenosse, der für Josef als Zeuge auftritt. Vielleicht hat Mohammed auch an die Person der Asnath gedacht[1]). Diese Annahme liegt um so näher, wenn unsere oben[2]) ausgesprochene Vermutung zutrifft, dass Mohammed die jüdische Sage von deren Erziehung im Hause Potiphars gekannt habe.

V. ٣١ u. ٣٢.

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ
كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ
وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا إِنْ هٰذَا إِلَّا مَلَكٌ
كَرِيمٌ قَالَتْ فَذٰلِكُنَّ الَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ.

„Als sie die Intrigen (der Frauen) hörte, liess sie sie kommen, bereitete ihnen ein Gastmahl, legte einer jeden ein Messer hin und sagte dann (zu Josef): Komm heraus

---

[1]) [Moham. hätte dann aber wohl gesagt: شهدت شاهدة. Möglich ist allerdings, auch unter شاهد ein weibliches Wesen zu verstehen. N.]

[2]) S. 35. In den von uns dort zitierten jüd. Werken wird die Frau Potiphars als die Person bezeichnet, der Asnath hauptsächlich ihre Erziehung zu verdanken hat, nicht etwa wie in der hier angeführten Stelle, wo es גידלה פוטיפרע heisst. Der Ausdruck من اهلها wird dadurch um so begreiflicher.

zu ihnen! Als sie ihn sahen, priesen sie ihn sehr, schnitten sich in die Hände und sprachen: Bei Gott! Das ist kein menschliches Wesen, sondern ein verehrungswürdiger Engel. Darauf sagte sie: Das ist nun derjenige, um dessentwillen ihr mich so getadelt; ich hatte allerdings nach ihm Begehren."

Geiger[1]) gibt als jüd. Quelle, aus der Mohammed diese Fabel geschöpft haben soll, das Sef. Haj. an. Diese Episode ist aber auf eine viel frühere Quelle zurückzuführen, wo sie kürzer und mit Mohammed übereinstimmender erzählt wird: פעם אחת נתקבצו המצריות ובאו לראות יפיו של יוסף מה עשתה אשת פוטיפר נטלה אתרוגין ונתנה לכל אחת ואחת מהן ונתנה סכין לכל א׳ וא׳ וקראה ליוסף והעמיד[ת]הו לפניהם כיון שהיו מסתכלות ביופיו של יוסף היו חותכות את ידיהן אמרה להן ומה אתן בשעה אחת כך אני שבכל שעה רואה אותו עאכ״ו[2]).

„Einst versammelten sich die Egypterinen, um Josefs Schönheit zu betrachten. Potiphars Frau nahm Orangen[3]), gab einer jeden davon und auch ein Messer. Dann rief sie Josef und liess ihn vor sie treten. Völlig hingerissen von der Schönheit Josefs, schnitten sie sich in die Hände. Da sprach sie zu ihnen: Wenn das bei euch vorkommen konnte, da ihr nur einen Augenblick mit ihm zusammen waret, um wie viel mehr musste es mir also ergehen, da ich ihn stündlich vor mir sehe."

---

1) A. a. O. p. 143.

2) Jelamd. p. 45 a; Midr. hag. p. 590. Vgl. ferner The chron. of Jeraḥm. p. LXXXV und p. 94.

3) متكا mit der Aussprache مُتْكٌ wird von mehreren Kommentatoren auch mit أترج (= אתרוג) erklärt. Vgl. Zam. p. ۴۷۰, Z. 29; Ǵāmi'-alb. XII, p. ۱۱۳. [Die Deutung ist alt, so selten sie ist. Denn Moham. hat مُتَّكَأً und dessen gewöhnliche Bedeutung gemeint. N.]

V. ٣٥.

ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا ٱلْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ.

„Dann schien es ihnen gut, obgleich sie die Beweise (seiner Unschuld) gesehen, ihn auf eine gewisse Zeit ins Gefängnis zu werfen."

Mohammeds Angabe, dass Josef trotz seiner Unschuld von seinem Herrn ins Gefängnis geworfen worden sei, motivieren die arab. Autoren damit, dass der Egypter durch diese Handlungsweise üblem Gerede entgehen wollte:

قالت المرأة لزوجها انّ هذا العبد العبرانىّ قد فضحنى فى الناس يعتذر اليهم ويخبرهم انّى راودته عن نفسه ولست اطيق ان اعتذر بعُذرى فامّا ان تأذن لى فاخرج فاعتذر وامّا ان تحبسه[1].

„Die Frau sprach zu ihrem Gatten: Dieser hebräische Sklave macht mich unter den Leuten zu Schanden. Er wälzt die Schuld von sich ab, indem er ihnen erzählt, ich hätte seiner begehrt, und ich kann meinerseits keine Entschuldigung angeben. Also entweder erlaubst du mir hinauszugehen und mich zu entschuldigen, oder du sperrst ihn ein."

Sowohl die Angabe, dass Potiphar Josefs Schuldlosigkeit einsah, als auch der Grund seiner Gefangennahme geht aus dem Midrasch hervor:

ויקח אדני יוסף אתו ויתנהו אל בית הסהר והלא בן מות היה אם אמת היה הדבר אלא שהכיר הדברים שהיו שקר אמר לו אני יודע שאין הדבר ממך אלא שלא לעזוב פסולת לבני אני נותנך בבית הסהר[2].

---

[1]) Ṭab. p. ٣٨٥ f.; Gāmi'-alb. XII p. ١١٨; Ṯa'l. p. ٧٧.

[2]) Lek. t. I, p. 100b. Diese Parallele findet sich inhaltlich auch in Gen. rab. 87, 9 und Midr. hag. p. 591; allein im ersteren ist der Text zu sehr korrumpiert, im letzteren nicht genügend zum Ausdruck gebracht.

„Und der Herr Josefs nahm ihn und übergab ihn dem Gefängnis (Gen. 39, 20). Er hätte doch eigentlich dem Tode verfallen müssen, wenn die Sache wirklich als wahr angenommen wurde? Allein er (Potiphar) erkannte, dass die (gegen Josef gerichtete) Aussage falsch war. Er sprach zu ihm: Ich weiss, dass du daran keinen Anteil hast; aber um nicht auf meinen Kindern einen Makel ruhen zu lassen, setze ich dich ins Gefängnis."

V. ٣٦.

وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ.

„Und zwei Diener kamen mit ihm in das Gefängnis."

Wie in der Genesis ist auch im Koran das Vergehen nicht erwähnt, um dessentwillen die beiden Bediensteten Pharao's ins Gefängnis geworfen wurden. Nach den Auslegern hätten sie angeblich einen Anschlag auf das Leben ihres Königs geplant:

فلمّا حبس يوسف ادخل معه السجن فتيان من اصحاب فرعون مصر احدهما صاحب طعامه والآخر صاحب شرابه لانّهما نقل عنهما انّهما يريدان ان يسمّا الملك[1].

„Als Josef gefangen gesetzt wurde, kamen zwei Männer von den Leuten des Pharao in Egypten mit ihm ins Gefängnis. Der eine war der Beamte für seine Speisen, der andere der für sein Getränk. Denn man hatte berichtet, dass die beiden die Absicht gehabt hatten, den König zu vergiften."

Ganz so Jonathan zu Gen. XL, 1:

סרחו רב מזוגייא דמלכא דמצרים ורב נחתומייא ואתיעטו למירמי סמא דמותא במיכליה ובמשקייה למיקטל לריבונהום למלכא דמצרים.

---

[1]) Ibn al-Aṯīr, p. ٥٩; Zam. p. ٤٧٩, Z. 23.

„Der Obermundschenk und der Oberbäcker des egyptischen Königs vergingen sich; sie fassten den Plan, in dessen Speise und Trank Gift zu werfen, um ihren Herrn, den König von Egypten, zu töten.“

Einer anderen arab. Version gemäss war der Bäcker der Hauptschuldige, der Mundschenk leistete nur Beihilfe; wohl um die Hinrichtung des ersteren und die Begnadigung des letzteren verständlich zu machen:

غضب عليهما الملك فحبسهما وذلك انّه بلغه عنهما انّ خبّازه يريد
ان يسمّه وانّ ساقيه وافقه على ذلك[1].

„Der König geriet über die beiden in Zorn und liess sie einsperren, weil er über sie vernahm, dass sein Bäcker ihn zu vergiften beabsichtige und sein Mundschenk ihm dazu behilflich sei.“

Auch die Rabbinen haben für die Hinrichtung und die Begnadigung keine andere Erklärung, als dass sie das Verbrechen des einen für ein geringes, das des anderen aber für ein schweres ansehen:

רבנן אמרי שר המשקים זבוב נמצא בתוך פיילי פוטירין שלו שר האופים צרור נמצא בתוך גלוסקין שלו[2].

„Die Rabbinen sagen: In dem Becher des Obermundschenks fand man eine Fliege, in dem Brote des Oberbäckers ein Steinchen.“

Dazu gibt der Midraschkommentator Loria (הרד"ל) die Erklärung: Die Fliege war ungiftig und somit gefahrlos, daher verzieh der König dem Mundschenk. Den Bäcker dagegen liess er hinrichten, da das im Brote gefundene Steinchen leicht den Erstickungstod hätte herbeiführen können.

---

[1]) Ṯa'l. p. ٧٧; Tab. p. ٣٨٩; Ǵāmi'-alb. XII, p. ١١٨.

[2]) Gen. rab. 88, 2; Midr. hag. p. 594; Lek. t. I, p. 101 a; Jalk. z. Gen. § 146.

V. ۴۲.

وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ ٱلشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِى ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ.

„Und er sprach zu dem, von welchem er glaubte, dass er der Gerettete sein würde: Sei meiner eingedenk bei deinem Herrn. Aber der Satan liess ihn vergessen die Erwähnung seines Herrn. Da blieb er noch einige Jahre im Gefängnisse.“

Für فأنساه الشيطان ذكر ربّه haben die Kommentatoren zwei Erklärungen. Nach der einen bedeutet es: فأنسى الشرابىّ ان يذكره لربّه „Er (der Satan) liess den Mundschenken vergessen, ihn (Josef) bei seinem Herrn (Pharao) zu erwähnen.“ Nach der anderen: فأنسى يوسفَ ذكرَ الله حين وكل امره الى غيره „Er (der Satan) liess Josef vergessen, Gott (seinen Herrn) dabei zu nennen, so dass er einem andern als Gott sein Anliegen anvertraute.“ [1])

Wie Geiger[2]) schon nachgewiesen hat, ist die zweite Auslegung rabbinisch. So erblicken die Rabbinen (Gen. rab. 89, 2)[3]) in dem Hinweis auf שנתים ימים (Gen. 41, 1) „zwei Jahre“ eine Zusatzstrafe dafür, dass Josef dem Mundschenk zweimal einschärfte, sich seiner beim Pharao zu erinnern (Gen. 40, 14). Eine Differenz ergibt sich nur hinsichtlich der Dauer der Zusatzstrafe. Während es nach der Haggada nur zwei Jahre

---

[1]) Vgl. Zam. p. ۴۷۴, Z. 7.

[2]) A. a. O. p. 146.

[3]) So auch an v. a. O. Vgl. Tanch. z. Gen. p. 95a; Targ. Jon. z. Gen. XL, 23; Midr. hag. p. 597; Midr. Tehil. z. Ps. 105; Jalk. z. Gen. § 147; z. Ps. § 863; z. Prov. § 950 etc.

gewesen sein sollen, geben die Koranausleger zur genaueren Bestimmung des بِضع — das auf alle Fälle mehr als zwei bedeuten dürfte — sieben Jahre an, gestützt auf einen Ausspruch des Propheten:

اخى يوسف لو لم يقل اذكرنى عند ربّك لما لبث فى السجن سبعا بعد الخمس[1].

„Hätte mein Bruder Josef nicht gesprochen: „Gedenke meiner bei deinem Herrn“, so wäre er nicht nach den fünf Jahren noch sieben weitere im Gefängnis geblieben.“

In der Gesamtzahl der Jahre dagegen, die Josef im Gefängnis zugebracht hat, nämlich zwölf (سبع بعد الخمس), stimmt dieser Ausspruch mit der Haggada ganz überein. Exod. rab. 7, 1: לא היה יוסף ראוי לינתן בבית האסורין אלא י׳ שנים מפני שהוציא דבה על י׳ אחיו ועל ידי שאמר לשר המשקים כי אם זכרתני אתך והזכרתני אל פרעה ניתוסף לו עוד שתי שנים שנאמר ויהי מקץ שנתים ימים.
„Josef sollte im Gefängnis nur zehn Jahre weilen, weil er von seinen zehn Brüdern Böses berichtet hatte (Gen. 37, 2); aber weil er dem Obermundschenk zweimal zuredete, seiner beim Pharao eingedenk zu sein (Gen. 40, 14), wurden ihm noch zwei Jahre zugelegt (vgl. Gen. 41, 1).“

Die rabbinische Ansicht, Josef habe durch seine Bitte an den Mundschenk seine Haft um zwei Jahre verlängert, macht auch Ephraem sich zu eigen:

ܒܥܐ ܕܝܢ ܝܘܣܦ ܡܢ ܪܒ ܫܩ̈ܘܬܐ ܕܢܥܗܕܝܘܗܝ ܩܕܡ ܦܪܥܘܢ ܗܘܐ
ܗܘܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܕܐܬܕܟܪܝܢܝ ܠܡܠܬܗ ܕܢܛܥܝܘܗܝ ܬܪ̈ܬܝܢ ܫܢܝܢ[2].

„Josef ersuchte den Obermundschenk, seiner bei Pharao eingedenk zu sein. Aber dass er ihm sagte: „Erinnere dich meiner“ hatte zur Folge, dass dieser ihn zwei Jahre lang vergass.“

---

[1]) Baiḍ. z. St.; Ṭab. p. ٣٨٨ f.; Ṭaʿl. p. ٧٩.

[2]) T. I, p. 92c. Vgl. Ginsberg l. c. p. 129. Ausführlicher schildert Ephraem diesen Hergang in seinem Gedichte. Cf. Hist. d. Jos. p. 110 f.

V. ٥١.

قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ
مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوٓءٍ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْآنَ حَصْحَصَ
ٱلْحَقُّ أَنَا رَاوَدتُّهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ ٱلصَّادِقِينَ.

„Er sprach: Was habt ihr vorgehabt, dass ihr Josefs begehrtet? Sie antworteten: Gott bewahre! wir wissen nichts Böses von ihm. Darauf sagte die Frau des ‘Azīz: Nun wird die Wahrheit offenbar. Ich hatte seiner begehrt; er spricht die Wahrheit.“

Nach einer rabbinischen Erzählung wurden auch andere Frauen von Potiphars Weib zu der falschen Aussage gegen Josef aufgefordert:

כיון שחזרו כל מלכות וגבירות מבית ע"ז באו כולם לבקרה אמרו לה מפני מה פניך רעים שמא, עינך נתת באותו העבד . . . אין לך תקנה אלא שתאמרי לאדוניו ויחבשנו בבית האסורים ויהא ליך כולו. אמרה להן אם אני לבדי אומרת עליו לבעלי אינו מאמין בי אלא אם תאמר כל אחת ואחת לבעלה תפסני יוסף אף אני אומרת לבעלי תפסני יוסף ויחבשנו[1]).

„Auf der Rückkehr aus dem Götzentempel kamen alle Königinnen und Fürstinnen, um sie zu besuchen. Sie sagten zu ihr: Du siehst so schlecht aus; hast du etwa ein Auge auf den Sklaven geworfen? . . . Du hast kein anderes Mittel, als von seinem Herrn zu verlangen, dass er ihn ins Gefängnis werfe; dann gehört er dir gänzlich an. Da erwiderte sie ihnen: Wenn ich allein das meinem Manne sage, glaubt er mir nicht, aber wenn jede von euch ihrem Manne erzählt: Josef hat sich an mir vergriffen; dann kann auch ich dasselbe meinem Manne sagen, und dann wird er ihn gefangen setzen.“

---

[1]) Midr. hag. p. 590; Jalk. z. Gen. § 146.

Wahrscheinlich geschieht es auf Grund einer ähnlichen Tradition, wenn bei Mohammed die Frauen einem Verhör unterzogen werden, in dessen Verlauf die Egypterin sich gezwungen sieht, die volle Wahrheit einzugestehen.

V. ٥٤.

وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِى فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ.

„Und der König sprach: Bringt mir ihn her, denn ich will ihn für mich erwählen. Nachdem er mit ihm eine Unterredung gehabt hatte, sagte er: Von heute ab bist du bei uns in fester vertrauter Stellung."

Dazu erzählen die Koranausleger, dass Pharao, so sehr er Josefs Weisheit anerkannte, diesen erst dann zu seinem nächsten Vertrauten und zum zweiten Herrscher über Egypten einsetzte, nachdem er mit ihm eine Unterredung in siebzig Sprachen geführt hatte:

فلمّا دخل على الملك قال اللّهمّ انّى اسالك من خيره واعوذ بعزّتك وقدرتك من شرّه ثمّ سلّم عليه ودعا له بالعبرانيّة فقال ما هذا اللسان قال لسان آبائى وكان الملك يتكلّم بسبعين لسانا فكلّمه بها فأجابه بجميعها فتعجّب منه[1].

„Als er vor den König trat, sprach er: O Gott, ich bitte dich um seine Güte und ich nehme Zuflucht zu deiner Macht und

---

[1]) Zam. p. ٤٧٨, Z. 7. — Ṯaʿlabī (p. ٧٩) lässt Josef den König zunächst in arabischer Sprache anreden: سلّم عليه يوسف بالعربيّة فقال له الملك ما هذا اللسان قال لسان عمّى اسمعيل ثمّ انّه دعا له بالعبرانيّة ثانيا ...

Gewalt vor seiner Bosheit. Dann grüsste er ihn mit dem Salām und bat Gott um Segen für ihn in hebräischer Sprache. Da fragte er (der König): Was ist das für eine Sprache? Er erwiderte: Die Sprache meiner Väter. Der König sprach siebzig Sprachen und redete ihn darin an. Josef gab ihm in allen Antwort; da war er über ihn verwundert.“

Diese Erzählung findet man in mancherlei Variationen fast in allen Midraschwerken wieder:

אמרו אצטגניני פרעה עבד שלקחו רבו בעשרים כסף תמשילהו עלינו אמר להן גווני מלכות אני רואה בו אמרו לו אם כן יהא יודע בשבעים לשון בא גבריאל ולימדו שבעים לשון[1] . . . הביאו שבעים פתקים וכתבו עליהם שבעים לשון והיו משליכים אותם לפניו והיה קורא כל אחד ואחד בלשונו ולא עוד אלא שהיה מדבר בלשון הקדש שלא היה בהן כח לשמוע[2].

„Es sprachen zu Pharao seine Sterndeuter[3]): Willst du einen Knecht, den sein Herr um zwanzig Silberlinge gekauft hatte, über uns zum Herrscher machen? Er erwiderte ihnen: Ich sehe aber allerlei Königliches an ihm. Da sagten sie zu ihm: so muss er alle siebzig Sprachen verstehen. Inzwischen kam Gabriel (zu Josef) und brachte ihm die Kenntnis der siebzig Sprachen bei . . . Man holte nun 70 Zettel, beschrieb sie in 70 Sprachen und legte sie ihm vor. Er las jeden, in welcher Sprache er auch geschrieben war; noch mehr, er sprach darauf die heilige Sprache, die niemand zu verstehen vermochte.“

Auf die jüdische Vorstellung, dass Josef die Kenntnis der ihm bisher unbekannten Sprachen erst durch Vermittelung Gottes erhielt, ist vielleicht jener Koranvers zurückzuführen, in dem Mohammed von sich offen aussagt, dass er vor seiner Berufung zum Propheten kein Buch hat lesen und schreiben können.

---

[1]) b. Sota 36a; Jalk. z. Gen. § 148. — Jalk. z. Ps. § 831 hat: אמרו לו אם כן ספר עמו בשבעים לשון

[2]) Num. rab. 19, 3; Tanch. z. Num. p. 56a; Pesik. p. 34b; Midr. hag. p. 626. Letzterer Midrasch (p. 627) schliesst die Geschichte mit den Worten: התחילו כולן מקלסין אותו . . . אף פרעה עצמו היה מקלסו

[3]) Ueber אצטגנין, dessen Bedeutung nicht sicher feststeht, s. Löw zu Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talm., Midr. u. Targ., T. II, Berlin 1899 s. v.; S. Fränkel in ZDMG. Bd. LV, p. 356.

Kor. XXIX, 47: وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ

„Und du hattest ja vordem kein Buch gelesen, auch keines mit deiner Rechten geschrieben." Die Kenntnis sei ihm also von Gott resp. Gabriel erteilt worden.

V. ٥٦.

وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ.

„So gaben wir dem Josef Macht im Lande, dass er darin wohne, wo er wolle."

Mit dem Emporsteigen Josefs zur Herrschaft ist nach den Kommentatoren und Erzählern Potiphars Niedergang verbunden, da alle Aemter und Würden, die dieser bekleidete, in Josefs Hände übergingen:

وعزل قطفير عمّا كان عليه وجعل يوسف مكانه[1].

„Er entfernte den Kitphir (Potiphar) aus allen Stellungen, die er inne hatte, und setzte den Josef an seine Stelle."

Aehnlich der Midrasch:

במלכותו של יוסף נולדה רשתו של פוטיפרע[2].

„Durch Josefs Regierungsantritt wurde Potiphars Armut erzeugt."

---

[1]) Ṯaʿl. p. ٨٠, Z. 30; Zam. p. ۴٧٨; Ṭab. p. ٣٩٢; Ǵāmiʿ-alb. XIII, p. ٥.

[2]) Gen. rab. 89, 3; Kohel. rab. c. 4; Midr. hag. p. 610.

V. ٥٨.

وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ.

„Und Josefs Brüder kamen und traten vor ihn hin. Er erkannte sie, sie aber erkannten ihn nicht.“

Als Grund hierfür geben die arab. Autoren an:

انّه كان متزيّيا بزى فرعون مصر فكانت عليه ثياب الحرير جالسا على سرير وفى عنقه طوق من ذهب وعلى رأسه تاج من ذهب فلذلك لم يعرفوه[1].

„Er war ausgestattet mit der Pracht des egyptischen Pharao. Er war angetan mit Kleidern aus Seide und sass auf einem Thron. Um seinen Hals hatte er ein goldenes Band und auf seinem Haupte eine goldene Krone. Daher erkannten sie ihn nicht.“

Ibn al-Aṯīr erblickt den Grund auch darin, dass sie ihn lange nicht gesehen hatten:

وانّما انكروه لبعد عهدهم منه[2].

„Sie erkannten ihn nicht, weil sie lange von ihm weg gewesen waren.“

Letztere Ansicht ist bei den Rabbinen vertreten:

ואשתמודע יוסף ית אחוהי דכד אתפרש מנהום הוה להום רושם דקן ואינון לא אשתמודעוהי דלא הוה ליה רושם דקן וההיא שעתא אית ליה[3].

„Und Josef erkannte seine Brüder, weil sie zur Zeit seiner Trennung einen sie kennzeichnenden Bart hatten; sie hingegen erkannten ihn nicht, da er damals keinen solchen hatte, wohl aber jetzt.“

---

[1]) Ṯaʿl. p. ٨١, Z. 28; Zam. p. ٤٧٩, Z. 4.

[2]) p. ٥٧ unt.

[3]) Targ. Jon. z. Gen. XLII, 8. So auch Gen. rab. 91, 7; Midr. hag. p. 637; b. Jebamoth 88a.

V. ٦٧.

وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَٱدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ.

„Und er sprach: O meine Söhne, tretet nicht durch ein Tor, sondern durch verschiedene Tore (in die Stadt) ein."

Den jüdischen Ursprung dieser Stelle hat Geiger[1]) bereits nachgewiesen. Er verglich damit Gen. rab. 91, 2, wo es ebenfalls heisst, dass Jakob seinen Kindern anempfohlen habe, dass sie nicht alle durch ein Tor einzögen[2]), und wies ferner auf einen Koranausleger hin, der hierfür denselben Grund wie der Midrasch angibt, nämlich „aus Angst vor (bösem) Auge" (خاف عليهم العين).

Haggadisch ist auch jene arab. Tradition, die Jakobs Furcht damit begründet, dass seine Kinder wegen ihrer äusseren Vorzüge der verhängnisvollen Wirkung des bösen Auges am ehesten ausgesetzt waren:

قال لهم لا تدخلوا مصر من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرّقة وذلك انّه خاف عليهم العين لانّهم كانوا ذوى جمال وهيبة وصور حسان وقامات ممتدّة[3]).

„Er sprach zu ihnen: Tretet nicht in Egypten durch ein Tor, sondern durch verschiedene Tore ein. Er fürchtete nämlich das (böse) Auge für sie, da sie schön und imponierend, von angenehmem Aeussern und hohem Wuchse waren."

Dem entspricht folgende Midraschstelle:

---

[1]) A. a. O. p. 148.

[2]) אמר להם יעקב אל תכנסו כלכם בפתח אחת מפני העין. Ebenso Targ. Jon. z. Gen. 42, 5; Lek. t. I, p. 105 a.

[3]) Ṯa'l. p. ٨٣, Z. 22; Zam. p. ٤٨٠; Ṭab. p. ٣٩٦; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ٩,

אמר יעקב לבניו אתם גבורים אתם נאים אל תכנסו בשער אחד ואל תעמדו במקום אחד שלא תשלוט בכם עין הרע[1].

„Jakob sagte zu seinen Söhnen: Ihr seid stark, ihr seid schön, gehet also nicht durch ein und dasselbe Tor ein und haltet euch nicht an einer Stelle auf, damit nicht das böse Auge über euch Macht gewinne."

V. ٦٩.

وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

„Als sie bei Josef eintraten, nahm er seinen Bruder beiseite und sprach: Ich bin dein Bruder; so sei nicht betrübt über das, was sie getan."

Wie die Haggada an die schlichte Erzählung der Genesis, so knüpft die arab. Tradition an diesen Koranvers eine Reihe von Erzählungen, in denen die Begegnung Josefs mit seinen Brüdern, insbesondere mit Benjamin, ausführlicher geschildert und reichlich ausgeschmückt wird. Von diesen Erzählungen seien im folgenden diejenigen angeführt, welche der arabischen und der jüdischen Tradition gemeinsam sind:

ثمّ انّه انزلهم واكرمهم واضافهم واجلس كلّ اثنين منهم على مائدة فبقى بنيامين على مائدة وحده وحيدا فبكى وقال لو كان اخى يوسف حيّا لاجلسنى معه فقال لهم يوسف لقد بقى اخوكم هذا وحيدا فريدا ثمّ اجلسه يوسف معه على مائدته فجعل يوأكله فلمّا كان الليل امر لهم يوسف بمثل ذلك وقال لهم ليبت كلّ اثنين منكم على فراش واحد

---

[1]) Gen. rab. 91, 6. Die Rabbinen schreiben dem bösen Auge eine selbst tötliche Wirkung zu. Vgl. Gen. rab. 56, 11: מתו בעין; b. Sabb. 34a: יהב ביה עיניה ונח נפשיה.

فلمّا بقى بنيامين وحده قال يوسف هذا ينام معى على فراشى[1].

„Er (Josef) liess sie Platz nehmen, erwies ihnen Ehren, bewirtete sie und setzte je zwei von ihnen an einen Tisch. Benjamin blieb nun an einem Tisch ganz allein. Da weinte er und sagte: Lebte mein Bruder Josef noch, so würde er mich an seine Seite gesetzt haben. Da sprach Josef zu ihnen: Dieser euer Bruder ist ja allein und abgesondert geblieben. Darauf wies ihm Josef einen Platz neben sich an seinem Tische an und speiste mit ihm. Als es Nacht wurde, traf Josef eine ähnliche Anordnung. Er sagte zu ihnen: je zwei von euch sollen auf einer Decke übernachten. Als nun Benjamin wiederum allein blieb, sprach Josef: Dieser übernachtet mit mir auf meiner Decke.“

Von der Haggada wird derselbe Vorgang folgendermassen dargestellt:

אמר ליה . . . בשעה שאני רואה את אחי כל אחד ואחד יושב לו אצל אחיו ואני יושב לבדי זולגין עיני דמעות . . . באותה שעה זמנם לסעודה היה מבקש להסב בנימין אצלו ולא היה יודע כיצד לעשות נטל את הגביע והקיש בו אמר להן הייתי סבור שיהודה הוא הבכור שהוא מדבר תחלה אני רואה שראובן הוא הבכור ויהודה הוא פטיט הסב ראובן בראש המסובין. שוב נטל את הגביע והקיש בו אמר שמעון עלה והסב אצלו שאתה שני לו וכן ללוי וכן ליהודה וכן כלם דרך לידתם. שוב נטל את הגביע והקיש בו אמר להם רואה אני בגביע שכלכם אתם בני אב אחד אבל אביכם נשים הרבה היו לו התחיל קורא לדן ולנפתלי ואמר להן עלו הסבו עד שהסבו כולן כסדרן דרך לידתן נשתייר בנימין אמר רואה אני לזה שהיה לו אח ופירש ממנו ואין לו אם ואף אני היה לי אח ופירש ממני ואין לי אם יבוא וישב אצלי[2].

„Er (Benjamin) sprach zu ihm (Josef): Wenn ich meine Brüder bei einander sitzen sehe, einer an der Seite des anderen, und ich allein sitzen muss, dann vergiessen meine Augen Tränen . . . Um diese Zeit lud Josef sie zu einem Mahle ein. Er wollte Benjamin neben sich haben, wusste aber nicht, wie

---

1) Ṯa'l. p. ٨٣, Z. 29; Zam. p. ٤٨١; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ١٠; Ṭab. p. ٣٩٧.

2) Jelamd. p. 51 b. Verkürzt oder nur angedeutet in Gen. rab. 92, 5; Midr. Mischle I, 14; Targ. Jon. z. Gen. XLIII, 33; Lek. t. I, p. 106 b.

das einzurichten sei. Da nahm er den Becher, klopfte daran und sprach zu ihnen: Ich dachte, Juda sei der Erstgeborene, weil er zuerst spricht; nun sehe ich ein, dass Ruben der Erstgeborene und Juda nur ein Schwätzer ist. Setze dich also, Ruben, an die Spitze der Tafel. Hierauf nahm er nochmals den Becher, klopfte und sprach: Simeon, komm und nimm neben ihm Platz, da du der zweite nach ihm bist. So (sprach er) zu Levi, zu Juda und zu allen nach der Reihenfolge ihrer Geburt. Dann ergriff er wiederum den Becher, klopfte und richtete an sie die Worte: Ich sehe im Becher, dass ihr alle Söhne eines Vaters seid; euer Vater hatte aber viele Frauen. Da rief er Dan und Naftali die Worte zu: Kommet und setzet euch an den Tisch. Und sie setzten sich alle (paarweise) der Reihenfolge ihrer Geburt nach. Benjamin blieb allein. Da meinte er (Josef): Ich sehe diesem an, dass er einen Bruder gehabt hat, der sich von ihm trennte, und dass er keine Mutter mehr hat. Auch ich hatte einen Bruder, der sich von mir trennte, und habe ebenfalls keine Mutter. Er komme und setze sich darum neben mich.“

Ephraem berichtet gleichfalls davon in seinem Gedichte, nähert sich aber fast ganz der jüdischen Darstellung:

ܡܘܠܕܝ̈ܟܘܢ ܝܕܥ ܐܢܐ. ܘܐܡܪܐ ܚܬܝܬ ܡܢ ܚܒܪܗ. ܡܚܘܐ ܐܢܐ ܠܟܘܢ
ܒܟܘܪܐ . . . ܪܘܒܝܠ ܗܘ (1 ܒܡܨܥܬܐ ܕܫܒܛܝ̈ܟܘܢ. ܒܬܪܗ ܫܡܥܘܢ
ܒܪ ܐܡܗ. ܢܣܬܡܟܘܢ ܗܠܝܢ ܩܕܡܝܐ. ܘܒܬܪ ܠܗܘܢ ܐܦ ܝܗܘܕܐ. ܒܢܝ̈
ܠܡܐ ܟܠܗ ܩܕܡܝܬܐ. ܒܢܝ̈ ܐܡܗ̈ܬܐ ܒܬܪܝܗܘܢ . . . (2

„Ich kenne eure Geburtszeiten und kann euch genau angeben, wer älter als der andere ist . . . Ruben ist der Erstgeborene in eurer Mitte. Ihm folgt Simeon, der Sohn seiner Mutter. Diese beiden sollen sich als erste an den Tisch

---

1) [ܗܘ ist zu streichen; fehlt bei Overbeck. N.]

2) Hist. d. Jos. p. 205 f. So auch Basilius (T. II, p. 15). Dessen Darstellung wird noch vervollständigt durch folgende von Josef an Benjamin gerichtete Worte: ܐܦ ܠܟ ܐܚܐ ܐܝܬ ܠܟ ܐܝܟ ܐܢܐ ܡܬܢܚܬܗܘܢ ܕܫܘܠܡܟܝ ܘܦܪܕܘܬܗ

setzen. Dann kamen Levi und Juda, die Söhne der Lea; nach ihnen die Söhne der Mägde."

Dass Josef auch beim Nachtlager die Bestimmung traf, je zwei auf einem Lager übernachten zu lassen, und so Benjamin die Nacht über bei sich behielt, davon berichtet weder die Haggada noch Ephraem. Es scheint ein arabischer Zusatz zu sein, der übrigens mit dem Vorhergehenden ganz gut übereinstimmt. Dagegen ist der Becher, dessen Josef sich bediente, um den Brüdern alles zu enthüllen, den arab. Autoren wohlbekannt, wenn sie auch bei dieser Erzählung von ihm nicht sprechen. Denn sie berichten an anderer Stelle:

دعا بالصواع فنقر فيه ثمّ ادناه من اذنه ثمّ قال انّ صواعى هذا ليخبرنى انكم كنتم اثنى عشر رجلا وانكم انطلقتم باخ لكم فبِعتموه [1].

„Er liess den Becher holen und klopfte daran; dann näherte er ihn seinem Ohre und sprach: Dieser mein Becher erzählt mir, ihr seid zwölf Mann gewesen, seid mit einem Bruder weggegangen und habt ihn verkauft."

Nicht viel anders im Midrasch:

אמר להם . . . אני רואה בגביע ששנים מכם החריבו כרך גדול של שכם ואח״כ מכרתם אחיכם לערביים [2].

„Er sprach zu ihnen: . . . Ich sehe in dem Becher: zwei von euch haben eine grosse Stadt von Sechem vernichtet und dann habt ihr euren Bruder an Araber verkauft."

In einer weiteren Erzählung richtet Benjamin an Josef die Bitte, den Becher unter anderm auch um den Verbleib seines Bruders Josef zu befragen:

ثمّ قال ايّها الملك سل صواعك هذا عن اخى اين هو فنقره ثمّ قال هو حىّ وسوف تراه [3].

„Dann sprach er: O König, befrage doch diesen deinen Becher

---

1) Ṭab. p. ۴۰۲; Ṯa'l. p. ۸۴; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ۱۹.
2) Gen. rab. 91, 6; Midr. hag. p. 637.
3) Ṭab., Ṯa'l., Ǵāmi'-alb. ll. cc.

wegen meines Bruders, wo er ist. Da klopfte er (Josef) an ihn und sagte: Er lebt, und du wirst ihn einst noch sehen.“

Aehnlich Ephraem:

ܚܙܝ ܡܪܝ ܕܠܡܐ ܝܗܒ ܠܟ ܗܘ ܟܣܐ ܕܟܠ ܡܚܘܐ ܠܟ ܐܦ ܥܠ ܗܘ ܕܝܘܣܦ ܐܢ ܚܝ
ܠܟ ܕܝܘܣܦ ܗܘ ܚܝܐ ܠܗ ܝܘܣܦ . . . ܥܢܐ ܝܘܣܦ ܠܒܢܝܡܝܢ
ܠܒܢܝܡܝܢ . . . ܝܘܣܦ ܗܘ ܚܝܐ ܠܗ ܝܘܣܦ . . .[1]

„Siehe zu, o Herr, vielleicht gibt dir dieser Becher, der dir alles offenbart, auch darüber Aufschluss, ob Josef noch lebt . . . Josef erwiderte dem Benjamin: . . . Josef lebt noch . . .“

Bei den Rabbinen wird dieser Vorgang in etwas veränderter Form dargestellt. Nach ihnen hat sich Josef zu seinen Brüdern dahin geäussert, Benjamin habe den Becher in der Absicht gestohlen, durch dessen Zauberkraft das Schicksal seines Bruders zu erkunden:

אמר להם יוסף אני אומר לכם מפני מה גנבו הנער הזה לקסום בו ולידע היכן אחיו[2].

„Josef sprach zu ihnen: Ich werde euch sagen, warum dieser Jüngling ihn gestohlen hat: um Zauber damit zu treiben und zu erfahren, wo sein Bruder sei.“

Am deutlichsten zeigt sich die Abhängigkeit der arabischen Tradition von der jüdischen in der Wiedergabe folgender Erzählung, welche die Haggada mit Beziehung auf Gen. 46, 21 anführt:

בשעה שעמד יוסף עם בנימין שאליה אית לך בנין אמר ליה אין א״ל כמה אמר ליה עשרה אמר ומה שמהון א״ל הוה לי חד אח והיו מעשיו נאים ונעימים ונשבה ממני והוצאתי להם שמות לשם המאורע שלו. בלע שנבלע ממני. בכר שהיה בכור לי. אשבל שנשבה ממני. גרא שגר בארץ אחרת. נעמן שהיו מעשיו נאים ונעימים. אחי שהיה אחי ודאי. וראש שהיה לי לראש והוא ראשון של אחיו שנאמר תבואתה לראש יוסף. מופים שהיה יפה מאד בכל דבר ושכל הלכות שמסרו שם ועבר ליעקב מסרן לו. וחופים שלא ראה בחופתי ולא

---

1) Hist. d. Jos. p. 253 f. Aehnlich Basilius, T. II, p. 16.

2) Tanch. z. Gen. p. 99b; Jalk. z. Gen. § 150.

ראיתי בחופתו ושחיפו עליו דברים ואמרו חיה רעה אכלתהו. וארד שהיה דומה לורד [1].

„Als Josef bei Benjamin stand, fragte er ihn: Hast du Kinder? Er entgegnete ihm: Ja. — Wie viele? — Zehn. — Wie heissen sie? — Ich hatte einen Bruder, dessen Taten schön und lieblich waren, er wurde mir aber entrissen. Deshalb gab ich ihnen Namen nach seinen Erlebnissen: Bela d. h. er wurde mir verschlungen; Becher d. h. er war der Erstgeborene für mich; Aschbel d. h. er wurde mir gefangen; Gera d. h. er ist ein Fremdling in einem anderen Lande geworden; Na'man d. h. seine Taten waren schön und lieblich; Ehi d. h. er war sonder Zweifel mein Bruder (von einem Vater und einer Mutter); Rosch d. h. er war für mich das Oberhaupt und der erste seiner Brüder (vgl. Deut. 33, 16); Muppim d. h. er war in jeder Beziehung sehr schön, und alle Halachoth, welche Sem und Eber dem Jakob überliefert hatten, teilte ihm dieser mit; Ḥuppim d. h. er sah nicht mein Brautgemach und ich nicht das seine, und seine Brüder ersannen über ihn Dinge, indem sie sprachen: „Ein wildes Tier hat ihn zerrissen“; und Ard d. h. er glich einer Rose.“

Diese in den Pentateuchvers künstlich hineingedeutete Erzählung, deren jüdischer Ursprung nicht dem leisesten Zweifel unterliegt, ist auch in die arab. Tradition aufgenommen. Bei Ṯa'labī [2]) finden wir sie:

فلمّا خلا به قال . . . فهل لك من ولد قال نعم قال كم قال عشرة بنين قال وما اسماؤهم قال لقد اشتققت اسماءهم من اسم اخ لى من امّى هلك اسمه يوسف فقال يوسف لقد اضطرّك ذلك الى حزن شديد فما اسماؤهم قال بالعا واخير واشكل واحيا وخير ونعمان وورد

[1]) Wir zitieren Gen. rab. 94, 8. Diese Stelle findet sich mit verschiedenen Varianten in der Deutung der Namen an vielen anderen Orten. Vgl. b. Sota 36a; Jelamd. p. 51b; Tanch. z. Gen. p. 103b; Targ. Jon. z. Gen. XLVI, 21; Bet ha-Midr. V, p. 159; Jalk. z. Gen. a. a. O. etc.

[2]) p. ٨٢, Z. 35.

وراس وحيثم وعيتم[1]) قال فما هذه الاسماء قال امّا بالعا فانّه اخى ابتلعته الارض وامّا اخير فانّه كان بكر امّى وابى وامّا اشكل فانّه كان اخى لابى وامّى ومنّى وامّا احيا فلكونه كان حيبا وامّا خير فانّه كان خيرا حيث كان وامّا نعمان فانّه كان ناعما بين ابويه وامّا ورد فانّه كان بمنزلة الورد فى الحسن وامّا راس فانّه كان منى بمنزلة الراس من الجسد وامّا حيثم فاعلمنى ابى انّه حىّ وامّا عيتم فلو رايت غرته لقرّت عينى وتمّ سرورى.

„Nachdem er mit ihm allein geblieben, fragte er ihn: Hast du Kinder? Er erwiderte: Ja! — Wie viel? — Zehn Söhne. — Wie heissen sie? — Ich habe ihre Namen abgeleitet vom Namen meines verloren gegangenen Bruders mütterlicherseits, der Josef hiess. — Das hat dich zu grossem Kummer genötigt. Nun welches sind ihre Namen? — Bāliʿ, Aḫīr, Aškal, Aḥī, Ḫair, Nuʿmān, Ward, Ra's, Ḥaiṯam und ʿAitam. — Was bedeuten denn diese Namen? — Bāliʿ d. h. die Erde hat meinen Bruder verschlungen; Aḫīr d. h. er war der Erstgeborene meiner Mutter und meines Vaters; Aškal d. h. er war mein Bruder väterlicher- und mütterlicherseits und ging verloren; Aḥī d. h. er war lebend; Ḫair d. h. er war gütig, wo er auch war; Nuʿmān d. h. er war beliebt bei seinen Eltern; Ward d. h. er glich an Schönheit einer Rose; Ra's d. h. er stand zu mir im Verhältnis des Hauptes zum Körper[2]); Ḥaiṯam d. h. mein Vater lehrte mich, dass er lebt; ʿAitam d. h. sähe ich seine helle Stirn, so würde ich Trost finden, und meine Freude wäre vollkommen."

---

[1]) [Die Entstellungen der Namen sind in letzter Instanz graphisch. حبنم und عينم (so lies) für מפים וחפים sind aus حبيم und مبيم leicht korrumpiert (und ähnlich einige andere). Aber für die Ausdeutung dient schon die entstellte Form. N.]

[2]) Dieses Gleichnis ist ebenfalls haggadisch. In Gen. rab. 100, 9 wird Josef zu seinen Brüdern im Verhältnis des Hauptes zum Körper dargestellt (אתם הגוף ואני הראש). Erschlossen aus Deut. 33, 16.

Die Entstellungen mancher Namen und ihrer Deutungen bei Ṯaʿlabī dürften darauf zurückzuführen sein, dass die jüd. Tradition sie ihm in dieser Form überliefert hat. Weist doch die Namendeutung in den Midraschwerken selber mancherlei Varianten auf.

V. ٧٧.

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ.

„Sie sprachen: Stiehlt er, so hat schon ein Bruder von ihm ehedem gestohlen.“

Nach Geiger[1]) liegt hier offenbar eine irrtümliche Veränderung der Worte des Midrasch vor, nach welchem die Brüder zu Benjamin, als der Becher bei ihm gefunden wurde, gesagt haben: הא גנבא בר גנבתא (Gen. rab. 92, 8) „Siehe, ein Dieb, Sohn einer Diebin!“ mit Beziehung auf Rahels Teraphimentwendung. In der Note verweist Geiger auf eine (von allen Kommentatoren und Erzählern mitgeteilte) Koranauslegung, in welcher zur Erklärung des obigen Verses über den angeblichen Diebstahl Josefs unter verschiedenen Angaben sich eine findet, wonach Josef einen Diebstahl an Götzenbildern begangen haben soll[2]), was die Annahme einer irrtümlichen Verwechselung mit der Mutter bestätigt.

Eher dürfte folgende Midraschstelle in Betracht kommen, in der auf den betreffenden Diebstahl der Rahel ausdrücklich hingewiesen wird:

אי גנב ברה דגנבתאביישתנו בן אמך את כך היא ביישה את אבינו ותגנב רחל את התרפים [3]).

---

[1]) A. a. O. p. 148.

[2]) كان لجدّه ابى امّه صنم يعبده فاخذه سرًا

[3]) Tanch. z. Gen. p. 99b; Aggad. Bresch. 75, 3.

„O Dieb, Sohn der Diebin, du hast uns beschämt! Bist du doch der Sohn deiner Mutter, die unsern Vater ebenso beschämte; denn „Rahel stahl die Teraphim“ (Gen. 31, 19).“

In dem von Geiger zitierten Midrasch wird der Teraphimentwendung keine Erwähnung getan[1]).

Gleich den Rabbinen lässt Ephraem in seinem Gedichte die Brüder sprechen:

ܛܘܒܐ ܗܘܐ ܠܐܒܘܢ ܡܟܦܘܣ. ܐܠܘ ܠܐܡܟ ܠܐ ܐܦܓܥ. ܕܐܦ ܗܝ
ܒܓܢܒܘܬܗ ܐܝܟ ܚܝܠܗ. ܚܫܐ ܠܐܒܘܟ ܥܒܕܬ ܗܘܬ. ܐܡܟ ܓܢܒܬ
ܗܘܬ ܨܠܡ̈ܐ. ܕܠܒܢ ܐܒܘܗ ܐܪܡܝܐ. ܘܗܐ ܠܥܒܕܗ ܐܬܩܒܠܬܗ.
ܝܪܬܘܬܐ ܕܫܒܩܬ ܠܒܪܗ.(2

„Es wäre ein Segen für unsern Vater, wenn er deiner Mutter nicht begegnet wäre, da auch sie dadurch, dass sie nach Kräften stahl, deinem Vater Unannehmlichkeiten bereitete. Deine Mutter stahl die Bilder ihres Vaters Laban, des Aramäers, und siehe, du übernahmst ihr Werk, das sie als Erbschaft ihrem Sohne hinterlassen hat.“

V. ٨٠.

فَلَمَّا ٱسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ
أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ ٱللّٰهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي
يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ ٱللّٰهُ لِي.

„Als sie über ihn verzweifelt waren, traten sie beiseite zwecks einer Beratung. Der Grösste von ihnen sprach: Wisst ihr nicht, dass euer Vater euch ein eidliches

---

[1]) [Desto mehr ist Geiger's Scharfsinn anzuerkennen, der aus den kurzen Worten gleich das Richtige erkannte. N.]

[2]) Hist. d. Jos. p. 226. Aehnlich Basilius. T. II, p. 19.

Versprechen bei Gott abgenommen hat, und wie unrecht ihr früher an Josef gehandelt? Ich werde daher das Land nicht eher verlassen, als bis mir mein Vater es erlaubt, oder bis Gott mir darüber eine Entscheidung gibt.“

Der Haggada zufolge brachte Ruben seinen Brüdern die an Josef begangene Freveltat in Erinnerung, als sie voller Verzweiflung die Beschuldigungen des egyptischen Machthabers anhörten. Juda war es aber, der mit aller Macht die Befreiung Benjamins zu erwirken suchte[1]). Bei Mohammed ist es eine und dieselbe Person, die sowohl die Brüder an die frühere gegen Josef gerichtete Tat erinnert, als auch für Benjamin so tatkräftig eintritt. Diese Person ist von Mohammed wie gewöhnlich nicht mit Namen genannt, sondern nur angedeutet: قال كبيرهم „es sprach der Grösste von ihnen“, worunter die Ausleger mit Recht den Grössten in Bezug auf die Jahre (كبيرهم فى السنّ), nämlich Ruben (وهو روبيل), verstehen[2]).

Die Art, wie in der arabischen Tradition Ruben, in der jüdischen Juda für Benjamin eintritt, wird aber hier wie dort in gleicher Weise geschildert:

وكان بنو يعقوب اذا غضبوا لم يطاقوا فغضب روبيل وقال ايّها الملك والله لئن لم تتركنا وتترك اخانا لاصيحنّ صيحة لا تبقى فى مصر امراة حامل الّا القت ما فى بطنها وقامت كلّ شعرة فى جسده فخرجت من ثيابه وكان بنو يعقوب اذا غضبوا ومسّ احدهم الآخر ذهب غضبه فقال يوسف لابنه قم الى جنب روبيل ومسّه فقام الغلام

---

1) Vgl. Tanch. z. Gen. p. 103a: אמר ליה יוסף למה אתה מרבה דברים מסתכל אני שיש גדולים ממך עומדין כאן ואינן מדברין ואין ראובן גדול ממך ואין שמעון ולוי גדולים ממך ואינם מדברים ואתה למה תרבה דברים א״ל מכל אלו אין אחד מהם חושש בו אלא אני בעצמי שאני ערב שנאמר אנכי אערבנו.

2) Zamaḫšarī (p. ۴۸۳) führt u. a. auch eine Meinung an, nach welcher unter كبيرهم Juda zu verstehen sei: وقيل كبيرهم فى العقل والراى وهو يهوذا. In den darauf folgenden Sagen aber ist nur von روبيل die Rede.

الى جنبه فمسّه فسكن غضبه فقال روبيل انّ فى هذا البيت لشيأً من ولد يعقوب[1]).

„Wenn die Söhne Jakobs in Zorn gerieten, waren sie nicht zu bezwingen. So wurde denn Ruben zornig und sprach: O König, bei Gott! wenn du uns nicht fortlässt und mit uns unsern Bruder, so werde ich einen Schrei ausstossen, dass in Egypten kein schwangeres Weib bleibt, welchem nicht seine Leibesfrucht abgeht. Jedes Haar an seinem Leibe sträubte sich und drang durch seine Kleider. Die Söhne Jakobs hatten aber im Zorne die Eigenart: wenn einer von den ihrigen den Zornigen berührte, so legte sich dessen Zorn. Josef sagte also zu seinem Sohne: Stelle dich an die Seite Rubens und berühre ihn. Und als der Junge sich an dessen Seite stellte und ihn berührte, schwand Rubens Zorn. Da sprach Ruben: In diesem Hause ist fürwahr etwas von Jakobs Kindern."

Diese Darstellung setzt sich aus einer Anzahl einzelner, in der jüdischen Tradition umlaufender Sagen zusammen. So erzählt die Haggada, dass Juda Gewalt anwenden wollte[2]), und schildert in gleicher Weise die Eigentümlichkeit Judas, wenn er in Zorn geriet:

כשהיה יהודה מתמלא חמה היו שערותיו עומדות ובוקעות את כליו[3]).
„Wenn Juda von Zorn erfüllt wurde, pflegten sich seine Haare zu sträuben und seine Kleider zu durchdringen."

---

[1]) Ta'l. p. ٨٣, Z. 16; Tab. p. ٣٠٢; Ǵāmi'-alb. XIII, p. ١٩; Baiḍ. z. St. p. ٣٩٨.

[2]) Das ויגש (Gen. 44, 18) wird als zum Kampf herausforderndes Auftreten הגשה למלחמה aufgefasst, mit Bezug auf II Sam. 10, 13. Vgl. Gen. rab. 93, 6; Tanch. z. Gen. p. 104a; Midr. hag. p. 661; Lek. t. I, p. 107b; Jalk. z. Gen. § 150; z. Josua § 22.

[3]) Tanch. z. Gen., Gen. rab. ll. cc.; Midr. hag. p. 663; Jalk. z. Gen. a. a. O.; z. Hiob § 897. Von den syrischen Schriftstellern ist es Basilius, der diese Sage übernommen hat. T. II, p. 17: ܘܚܙܐ ܠܝܗܘܕܐ ܟܕ ܗܘ ܪܓܝܙ ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܡܬܡܠܐ ܚܡܬܐ ܕܐܦ ܡܠܒܘܫܘܗܝ ܘܩܝܡܝܢ ܡܢܗ ܣܥܪ̈ܐ ܣܝܡܐ ܒܗܘ ܡܢܬܡܝ ܐܝܟ ܠܐ ܡܬܒܨܪ ܡܢܥܐ ܠܗ ܠܒܠܒܘܬ̈ܗ.

Aehnlich berichtet die Haggada, wie Josef Judas drohende Wut bezähmt habe:

רמז למנשה ורפש חד רפש וזעת כל פלטין אמר דין רפש מן בית אבא[1].

„Er (Josef) winkte dem Manasse[2]; dieser tat einen Tritt, wodurch der ganze Palast erzitterte. Da sagte (Juda): Dieser Tritt stammt aus dem väterlichen Hause."

Judas Stimme mit ihrer gewaltigen Stärke ist in der Haggada geradezu sprichwörtlich. Der Midrasch bezieht Hiob 4, 10 auf Juda, der mit einem Löwen verglichen wird (Gen. 49, 9)[3]. Ferner heisst es auch, als Josef Benjamin mit seinen Brüdern nicht ziehen lässt:

כעס יהודה ושאג בקול גדול והלך קולו ד' מאות פרסה . . . ובקשה ארץ מצרים ליהפך[4].

„Juda wurde zornig und brüllte mit lauter Stimme. Seine Stimme drang vierhundert Parasangen weit . . . und das Land Egypten drohte sich umzuwälzen."

---

1) Gen. rab. a. a. O.; Midr. hag. p. 665.

2) Von den beiden Söhnen Josefs beteiligte sich nach den Rabbinen Manasse — nach dem arabischen Bericht ein ابن schlechthin, ohne spezielle Namensangabe — an dem von seinem Vater in Szene gesetzten Auftritt. So spielte er den Dolmetscher zwischen Josef und seinen Brüdern, bediente sie beim Mahle, erwartete sie am Tore der Stadt, legte das Geld in ihr Gepäck u. s. w. Vgl. Targ. Jon. z. Gen. XLII, 23; XLIII, 16; XLIV, 1; Gen. rab. 91, 4, 6, 8; Tanch. z. Gen. p. 101b.

3) [Aus Gen. 49, 9 stammt natürlich die fürchterliche Stimme, die in dem arab. Bericht dann auf Ruben übertragen wird. N.]

4) Gen. rab. 93, 7; Midr. hag. p. 664; Jalk. z. Gen., z. Hiob ll. cc.

V. ٨٦f.

قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّى وَحُزْنِى إِلَى ٱللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا
تَعْلَمُونَ يَا بَنِىَّ ٱذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ.

„Er sprach: Ich klage Gott meinen Schmerz und Kummer; doch ich weiss durch Gott, was ihr nicht wisst. O meine Söhne, gehet hin und bringet Kunde von Josef.“

Aus dieser Stelle[1]) erhellt, dass Mohammed der Ansicht war, was auch die Kommentatoren ausdrücklich hervorheben, Jakob habe durch göttliche Mitteilung gewusst, dass Josef noch lebe. Ganz entsprechend im Midrasch:

הראה לו הקב"ה שהיה יוסף קיים [2]).

„Gott hatte ihm (Jakob) offenbart, dass Josef noch lebte.“

Hinsichtlich der Jakob zu teil gewordenen Offenbarung, dass Josef noch am Leben sei, lassen sich die Rabbinen noch weiter aus. So habe Jakob schon beim Empfang des blutigen Leibrockes gewusst, dass Josef in Wirklichkeit nicht umgekommen sei. Sein erschrockener Ausruf beim Anblick des Gewandes: „Ein wildes Tier hat ihn zerrissen!“ sei nur auf die Frau Potiphars zu beziehen, die, wie ihm der heilige Geist durch Inspiration verkündete, später Josef zur Sünde werde verleiten wollen:

נצנצה בו רוח הקדש חיה רעה אכלתהו זו אשתו של פוטיפר [3]).

„Der heilige Geist erleuchtete ihn: Ein wildes Tier hat ihn zerrissen (Gen. 37, 33) — darunter ist die Frau Potiphars zu verstehen.“

---

[1]) Vgl. auch V. ٩٦: قال الم اقل لكم انّى اعلم من اللّه ما لا تعلمون

[2]) Tanch. z. Gen. p. 97a mit Bezugnahme auf Gen. 42, 1.

[3]) Gen. rab. 84, 19; Jalk. z. Gen. § 143. Vgl. auch Targ. Jon. z. Gen. XXXVII, 33.

Hierin ist vielleicht der Ursprung jener arabischen Tradition zu erblicken, nach welcher Jakob die Mitteilung vom Leben Josefs durch einen Engel erhalten haben soll:

انّه راى ملك الموت فى منامه فسأله هل قبضت روح يوسف فقال لا والله هو حىّ فاطلبه[1]).

„Er (Jakob) sah den Todesengel im Schlafe und fragte ihn: Hast du Josefs Geist schon ergriffen? Jener entgegnete: Nein, bei Gott, er lebt noch; suche ihn!"

Denn es dürfte nicht ausgeschlossen sein, dass wie Mohammed, so auch dessen Ausleger den heiligen Geist (روح القدس) mit einem Engel identifiziert haben[2]).

Damit man aus der grossen Trauer Jakobs über den Verlust seines Sohnes Josef keinen Zweifel an seinem Glauben an die Auferstehung der Toten herleite, bezeugen die arab. Autoren seinen wie Josefs Auferstehungsglauben durch folgende in die Josefsgeschichte eingeflochtene Erzählung:

لمّا التقى يعقوب ويوسف عليهما السلام عانق كلّ واحد منهما صاحبه وبكيا فقال يوسف يا ابت بكيت علىّ حتّى ذهب بصرك الم تعلم انّ القيامة تجمعنا قال بلى يا بنىّ ولكنّ خشيت ان تسلب دينك فيحال بينى وبينك يوم القيامة[3]).

„Als Jakob und Josef sich begegneten, umarmten sie sich und weinten beide. Da sprach Josef: O Vater! du weintest über mich, bis dein Augenlicht schwand. Wusstest du denn nicht, dass die Auferstehung uns einst wieder vereinigen wird? Er erwiderte: Wohl, mein Sohn! aber ich fürchtete, dass du deinen Glauben von dir werfen würdest, und dann würde am Tage der Auferstehung eine Trennung zwischen mir und dir sein."

---

[1]) Zam. p. ٤٨٥, Z. 12. Weiter ausgeschmückt bei Ṯa'l. p. ٨٥.

[2]) Vgl. Nöldeke, Geschichte d. Qorâns, p. 15.

[3]) Ṯa'l. p. ٨٧, Z. 33; Zam. p. ٤٨٧, Z. 25.

Eine innere Verwandtschaft zeigt diese Erzählung mit der Haggada:

שאל מין אחד לרבנו אפשר שהמתים חיים אבותיכם אינן מודים ואתם מודים מה כתיב ביעקב ויקמו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וימאן להתנחם אילו היה יודע שהמתים חיים היה ממאן להתנחם אמר לו רבנו שוטה שבעולם מפני שהיה יעקב אבינו יודע ברוח הקדש שהיה יוסף חי לפיכך לא קיבל עליו תנחומין שאין מקבלין תנחומין על החי [1]).

„Ein Minäer fragte unsern Lehrer: Leben wohl die Toten fort? Eure Väter glaubten dies nicht, und ihr wollt es glauben? Bei Jakob heisst es: Es standen auf alle seine Söhne und seine Töchter, um ihn zu trösten, und er wollte sich nicht trösten lassen (Gen. 37, 35); hätte er aber die Ueberzeugung davon gehabt, dass die Toten fortleben, würde er dann keinen Trost angenommen haben? Unser Lehrer erwiderte ihm: Du Tor! unser Vater Jakob wusste durch den heiligen Geist, dass Josef noch lebte, und nahm deshalb seinetwegen keinen Trost an, weil man um einen Lebenden keinen Trost annimmt."

Ebenso wird von Josef hervorgehoben, dass er den Auferstehungsglauben besessen habe:

יוסף הודה בתחית המתים שנאמר פקד יפקד אלהים אתכם והעלתם את עצמתי מזה [2]).

„Josef glaubte an die Auferstehung der Toten, denn es heisst: Wenn Gott sich euer erinnert, so nehmet meine Gebeine von hier mit (Gen. 50, 25; Ex. 13, 19)."

Eine Parallele zu der arabischen Angabe, dass Jakob wegen der Glaubenstreue Josefs in Angst war, dürfte die Midraschstelle bilden:

ויאמר ישראל רב. רב כחו של יוסף בני שכמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו [3]).

---

[1]) Tanch. z. Gen. p. 91a; Jalk. z. Gen. a. a. O.

[2]) Pes. rab. p. 49b; Jalk. z. Judic. § 51. Aehnlich Mechilta p. 24b.

[3]) Gen. rab. 94, 3; Midr. hag. p. 675. Eine andere Haggada betont die Gottlosigkeit der Umgebung Josefs, um seine Frömmigkeit durch den Gegensatz noch mehr hervorzuheben. Pes. rab. a. a. O.:

„Und Israel sprach: רב (Gen. 45, 28) — d. h. gross ist die Kraft meines Sohnes Josef. Er wurde von vielen Leiden betroffen, harrte aber dennoch in seiner Frömmigkeit aus.“

Aus seiner Freude also über die Glaubensstärke Josefs lässt sich wohl folgern, dass Jakob vorher für sie gefürchtet hatte.

Von den Kirchenvätern nimmt Aphraates ebenfalls als erwiesen an, dass Jakob und Josef an die Auferstehung glaubten. In seiner ausschliesslich de resurrectione mortuorum handelnden Homilie, wo er zum Glauben an die Auferstehung ermahnt, stellt er als Vorbilder diese beiden Patriarchen auf. Seine Beweise dafür sind aber exegetisch aus Versen der Genesis gefolgert, die auch die Rabbinen ins Feld führen. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass er aus jüdischer Quelle geschöpft hat:

ܝܥܩܘܒ ܓܝܪ ܐܒܘܢ ܟܕ ܡܐܬ ܗܘܐ ܐܘܡܝ ܠܝܘܣܦ ܒܪܗ ܘܐܡܪ ܠܗ
ܕܒܩܒܪܐ ܕܐܒܗ̈ܝ ܩܒܘܪܝܢܝ ܠܘܬ ܐܒܪܗܡ ܘܣܪܐ ܘܐܝܣܚܩ ܘܪܒܩܐ
ܘܡܛܠܡܢܐ ܕܝܢ ܚܒܝܒܝ ܠܐ ܨܒܐ ܗܘܐ ܝܥܩܘܒ ܕܢܬܩܒܪ ܒܡܨܪܝܢ ܐܠܐ
ܠܘܬ ܐܒܗ̈ܘܗܝ ܗܕܐ ܩܕܡ ܚܘܝ ܕܠܩܝܡܬܐ ܕܡܝ̈ܬܐ ܡܣܟܐ ܗܘܐ ܕܟܕ ܢܗܘܐ
ܡܟܠܐ ܘܩܠܐ ܕܩܪܢܐ ܢܗܘܐ ܡܫܡܠܝܘܬܗ ܡܩܝܡܐ ܠܘܬ ܐܒܗ̈ܘܗܝ ܘܠܐ ܠܡܨܪ̈ܝܐ
ܒܙܒܢ ܡܫܡܠܝܐ ܥܠ ܒܢ̈ܝܐ ܕܗܦܟܝܢ ܠܟܡܘܬܗ݀ ܘܠܬܠܡܝܢܘܬܐ. ܘܗܘܝܐ
ܐܦ ܝܘܣܦ ܐܘܡܝ ܠܐܚ̈ܘܗܝ ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܟܕ ܢܣܥܘܪܟܘܢ ܐܠܗܐ ܐܣܩܘ
ܓܪ̈ܡܝ ܡܟܐ ܥܡܟܘܢ[1].

„Denn da unser Vater Jakob im Sterben lag, beschwor er seinen Sohn Josef und sprach zu ihm: In dem Grabe meiner Väter begrabe mich, bei Abraham und Sarah und Isaak und Rebekka (Gen. 47, 29, 30; 49, 29, 31). Warum aber, mein Lieber, wollte Jakob nicht in Egypten begraben sein, sondern bei seinen Vätern? Damit hat er uns zuvor gezeigt, dass er auf die Auferstehung der Toten hoffte, dass, wenn der Ruf

יוסף גדל בין שני רשעים בין פוטיפר ופרעה ולא למד ממעשיהם „Josef wuchs auf unter zwei Frevlern, unter Potiphar und Pharao; aber er eignete sich nichts von ihren Werken an.“

[1]) Hom. VIII, p. 159 f.

und die Stimme des Hornes ergehen würden, seine Auferstehung nahe bei der seiner Väter sei, und dass er zur Zeit der Auferstehung nicht unter die Bösen gemischt werde, welche zur Hölle und Qual fahren. Und ebenso beschwor auch Josef seine Brüder und sprach zu ihnen: Wenn Gott euer gedenkt, so führet meine Gebeine von hier mit euch hinauf (Gen. 50,25; Ex. 13, 19)."

Der Beweis bezüglich Josefs ist ganz derselbe wie bei den Rabbinen. Was den Beweis bezüglich Jakobs betrifft, so hatte sich Aphraates nach seinen Anschauungen eine Haggada zurecht gelegt, nach welcher es nicht die Nähe der Väter ist, um die es Jakob zu tun war, sondern das heilige Land, in dem die Auferstehung der Toten zuerst von statten geht:
ושכבתי עם אבתי וכו׳ . . . שמתי ארץ ישראל חיים תחלה לימות המשיח[1].
„Dass ich bei meinen Vätern begraben liege u. s. w. (Gen. 47, 30) . . . Denn die Toten des Landes Israel stehen früher auf zu Zeiten des Messias."

V. ٩٣ u. ٩٦.

اِذْهَبُوا بِقَمِيصِى هٰذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِى يَأْتِ بَصِيرًا . . .
فَلَمَّا أَنْ جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا.

„Nehmet diesen meinen Rock und leget ihn auf das Angesicht meines Vaters, und er wird wieder sehend werden . . . Als der Verkünder der frohen Botschaft kam, legte er ihn auf sein Angesicht, und er (Jakob) ward sehend."

Den Ursprung der Darstellung Mohammeds, als sei Jakob durch seinen Kummer über Josef blind (vgl. V. ٨٤), jedoch durch Auflegung des Ḳamīṣ beim Empfang der frohen

[1]) Tanch. z. Gen. p. 107 b; j. Kilajim c. 9, 32 a; j. Ketuboth c. 12, 59 a; Midr. hag. p. 709; Pes. rab. p. 2 b.

Botschaft wieder sehend geworden, glauben wir im folgenden nachweisen zu können.

Die jüd. Tradition ist durchweg von der Anschauung beherrscht, dass der heilige Geist während des ganzen Aufenthaltes Josefs in Egypten von Jakob ferngeblieben sei: כ״ב שנה שעשה יוסף במצרים חוץ מאביו נגנז רוח הקדש מיעקב [1]). „Während der 22 Jahre, die Josef in Egypten ohne seinen Vater zubrachte, war der heil. Geist Jakob verborgen.“ Er kam erst mit der Nachricht, dass Josef noch lebte, wieder über ihn:

וישמע יעקב על יוסף שהוא חי וחיתה רוחו . . . וכי מתה היתה רוחו של יעקב שחיתה אלא מפני שנסתלקה רוח הקדש מעליו ואחר כך שרתה עליו רוח הקדש כבתחלה שנאמר ותחי רוח יעקב אביהם ותרגם אונקלוס ושרת רוח נבואה על יעקב אבוהון [2]).

„Jakob hörte, dass Josef noch am Leben sei, und sein Geist lebte wieder auf ... War denn der Geist Jakobs tot, dass er wieder auflebte? Nein, der heilige Geist war (bei der Trennung von Josef) von ihm gewichen, nahm aber wieder Wohnung in ihm wie zuvor (bei der Nachricht von dessen Leben), denn es heisst: Und es ward der Geist ihres Vaters Jakob lebendig (Gen. 45, 27). Hierzu gibt Onkelos die Erklärung: Der Geist der Prophetie nahm in ihrem Vater Jakob Wohnung.“

Von den Rabbinen wird aber der heilige Geist oder der Prophetengeist bildlich als Licht aufgefasst. Wenn jemand von dem Geist der Prophetie erfüllt wird, so strahlt in ihm ein Licht [3]). Da nun Jakob von der Wegnahme Josefs an

---

[1]) Tanch. z. Gen. p. 96 b.

[2]) Pirke d’R. El. c. 38, p. 89 b; Midr. hag. p. 672. Deutlicher findet sich dieselbe Erklärung bei Jonat. z. Gen. XLV, 27: ושרת רוח נבואה דאיסתלקת מיניה בעידן דזבינו ית יוסף ותבת עילוי יעקב אבוהון. In unserer Edition des Targ. Onkelos steht רוח קודשא, was mit רוח נבואה identisch sein dürfte.

[3]) So wird Mose, von dessen Prophetengeist ein Teil auch auf viele andere Propheten überging, mit einem brennenden Lichte verglichen, das viele andere Lichter anzündet, ohne von der Kraft seiner Flamme etwas einzubüssen. Tanch. z. Num. p. 29 a; Num. rab. 13, 20; 15, 19: למה היה משה דומה לנר שהיה דולק הכל מדליקים ממנו ואורו איננו חסר כלום אף כן משה אע״פ שנטלו הנביאים מנבואתו לא חסרה נבואתו של משה כלום. Man denke dabei auch an den Ausdruck ראה 1 Sam. 9, 9.

des heiligen Geistes verlustig war, so erlosch das ihm innewohnende Licht, und er wurde deshalb als nichtsehend bezeichnet: מיום שנגנב יוסף נסתלקה רוח הקדש ממנו ורואה ואינו רואה [1] „Seit dem Tage, an dem Josef gestohlen wurde, schwand von ihm der heil. Geist und er war sehend, ohne zu sehen." Erst beim Empfang der frohen Botschaft, als der heilige Geist in ihn zurückkehrte, galt er wieder als sehend.

Die haggadische Auffassung nun, dass das Schwinden des heiligen Geistes wie eine plötzlich entstandene Blindheit zu betrachten sei, gelangte zur Kenntnis Mohammeds, der sie aber nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung, bildlich, sondern wörtlich nahm.

Ueber den Jakob überbrachten Ḳamīṣ sprechen sich die arab. Autoren dahin aus, er sei aus dem Paradies gekommen und sein Geruch habe heilende Kraft besessen. Jakob habe daher durch Auflegung desselben auf sein Angesicht das Augenlicht wieder erhalten:

كان ذلك القميص من نسج الجنّة وكان فيه ريح الجنّة لا يقع على مبتلى ولا على سقيم الّا صحّ وعوفى [2].

„Jener Ḳamīṣ war aus einem Paradiesgewebe und enthielt einen Geruch von dort. So oft er auf einen Geprüften oder Kranken gelegt wurde, brachte er Heilung und Genesung."

Darin finden sich Anklänge an die rabbinische Paraphrase (zu Gen. 3, 21), die in spielender Weise statt כתנות עור „Röcke von Fell" — כתנות אור „Röcke von Licht" liest [3]).

Dieser Auffassung begegnen wir auch bei Ephraem. Denn er rühmt den göttlichen Lichtglanz Adams, dessen

---

[1]) Gen. rab. 91, 6; Jalk. z. Gen. § 148. Nach einer Tradition ist auch die spätere Abnahme der Sehkraft Jakobs (Gen. 48, 10) nichts anderes als eine Abnahme seines Prophetentums. Bet ha-Midr. VI, p. 83: ועיני ישראל כבדו — מן הנבואה. Aehnlich Pes. rab. p. 12a: ועיני ישראל כבדו מזקן . . . אמר לו רב נחמן חס ושלום מהו לא יוכל לראות שנסתלקה ממנו רוח הקדש.

[2]) Ṯa'l. p. ٨٧, Z. 5; Zam. p. ٣٨٧.

[3]) Gen. rab. 20, 12; Jalk. z. Gen. § 34.

Strahlen die Tiere gerade so wie die Kinder Israels das strahlende Antlitz Mosis nicht ertragen konnten, und das himmlische Gewand (ܠܒܘܫܬܐ ܡܫܝܢܝܬܐ), das Eva auch nach dem Genusse der verbotenen Frucht nicht einbüsste [1]).

ANHANG.

Hier mögen noch einige Züge erwähnt werden, welche die Kommentatoren und Erzähler des Korans sowie die Kirchenväter der Josefsgeschichte einfügen und deren jüdischer Ursprung nachweisbar ist.

Von den beiden Pharaonen, unter denen Josef wirkte, soll sich der erste von Josef zum Glauben haben bekehren lassen, der zweite dagegen die Bekehrungsversuche zurückgewiesen haben und im Unglauben verharrt sein:

كان الملك يومئذ بمصر ونواحيها الريان بن الوليد . . . ويروى انّ هذا الملك ما مات حتّى آمن بيوسف وتبعه على دينه ثمّ مات ويوسف حيّ ثمّ ملك بعده قابوس بن مصعب . . . وكان كافرا فدعاه يوسف الى الاسلام فأبى ان يسلم [2]).

„Damals war König in Egypten und dessen Umgebung Arrajān Ibn Walīd . . . Es wird überliefert, dass dieser König nicht eher starb, als bis er Josef Glauben geschenkt hatte und ihm in seiner Religion gefolgt war. Als er starb, war Josef noch am Leben. Nach ihm regierte Kābūs Ibn Muṣʿab . . . Er

---

[1]) T. I, p. 27 C; 26 F; 31 F. Vgl. darüber Gerson, Die Commentarien des Ephr. Syr. im Verhältnis z. jüd. Exegese in Frankels Monatsschrift 1868, S. 29.

[2]) Ṯaʿl. p. ٧٤; Zam. p. ٤٦٦; Ṭab. p. ٣٧٨.

war ungläubig; Josef forderte ihn zur Annahme des Islams auf, er wollte sich aber nicht dazu bekennen."

Aehnlich spricht sich die Haggada über diesen Punkt aus. Sie gibt folgendes Gespräch wieder, das Josef mit dem Pharao, dessen Träume er gedeutet, über Gott geführt hat:
היה יוסף מברך להקב"ה על כל דבר ודבר שהיה עושה והיה אדוניו רואה אותו מלחש בפיו והוא אומר לו מה אתה אומר והוא משיבו ואומר אני מברך להקב"ה אמר לו אדוניו מבקש אני לראותו אמר לו יוסף הרי חמה א' מכמה שמשין שלו ואין אתה יכל להסתכל בו והאיך תוכל להסתכל בכבודו [1]).
„Josef pries Gott bei allem, was er tat, und als sein Herr ihn mit seinem Munde lispeln sah, fragte er ihn: Was sprichst du? Er antwortete: Ich preise Gott. Sein Herr sprach zu ihm: Ich möchte ihn sehen! Josef erwiderte: Siehe, die Sonne ist nur einer von seinen vielen Dienern, und du kannst nicht in sie schauen; wie solltest du vermögen, seine Herrlichkeit zu schauen?"

Aus diesem Gespräch geht zwar nicht deutlich hervor, dass der König sich zum Gotte Josefs bekannt, wohl aber, dass er ein wohlwollendes Interesse für den Glauben seines Untergebenen gezeigt hat. Ueber den Unglauben des zweiten Pharao heisst es dagegen ausdrücklich in einer Tradition:
כשם שכפר ביוסף דכתיב אשר לא ידע את יוסף כך כפר בבורא הכל . . והוא אמר לא ידעתי את ה' [2]).
„Wie er Josef verleugnete, indem es heisst: Er kannte Josef nicht (Ex. 1, 8), so verleugnete er den Schöpfer des Alls. . . als er die Aeusserung tat: Ich kenne Gott nicht (Ex. 5, 2)."

Sowohl eine jüdische wie eine arabische Tradition besagt, durch Abrahams Verschulden seien Josef und nach ihm die Kinder Israels nach dem Lande Egypten gekommen. Nur

---

[1]) Num. rab. 14, 3; Tanch. z. Num. p. 22b.

[2]) Lek. t. II, p. 2a. In Exod. rab. 1, 8 wird Ex. 1, 8 mit Ex. 5, 2 in folgender Weise gegenübergestellt: היום אשר לא ידע את יוסף למחר הוא עתיד לומר לא ידעתי את ה'.

gehen die Meinungen darüber auseinander, worin diese Schuld Abrahams bestehe:

انّ ابراهيم دخل مصر فى بعض الازمنة فلمّا خرج منها شيّعه زهّادهم وعبّادهم حفاة مشاة الى اربعة فراسخ تعظيما له واجلالا ولم يترجّل لهم ابراهيم فأوحى اللّه اليه انّك لم تنزل لعبّادى وهم يمشون معك حفاة لاعاقبنّك بان يباع ولد من اولادك فى هذه المدينة [1].

„Abraham kam eines Tages nach Egypten. Als er aus dem Lande wegzog, begleiteten ihn die dortigen Asketen und Frommen aus Verehrung und Hochschätzung vier Parasangen weit zu Fuss und barfuss. Abraham aber stieg ihnen zu Ehren nicht vom Reittiere ab. Da offenbarte ihm Gott: Du stiegst meinen Dienern zu Ehren nicht ab, während sie mit dir barfuss zogen. Ich vergelte es dir damit, dass einer deiner Nachkommen in dieser Stadt verkauft werden soll.“

Die Haggada:

לעולם ישמור אדם בלבו שלא יבוא לידי חטא ואפילו חטא הקל צא ולמד מאבותינו הראשונים שלא ירדו למצרים אלא בשביל דבר קל שדבר אברהם במה אדע [2].

„Stets hüte man sich, in Sünde zu fallen, auch in die geringste. Beweis dafür sind unsere Erzväter, die nach Egypten auswandern mussten um eines kleinen Wörtchens willen, das Abraham gesprochen: Woran soll ich es erkennen u. s. w.? (Gen. 15, 8).“

Die Auffassung der Haggada teilt auch Hieronymus [3]. In seinem Kommentar zu Jes. XLIII, 27 bemerkt er: „Abraham peccasse convincitur, quando Domino terram repromissionis semini illius pollicenti respondit: In quo sciam quia possidebo eam?“

---

[1]) Ṯaʿl. p. ٧٣, Z. ٥.

[2]) Sed. El. rab. p. 65; b. Nedarim 32a; Jalk. z. Gen. § 76.

[3]) Vgl. Ginsberg, a. a. O. p. 106.

In Homilie XIII bemüht sich Aphraates nachzuweisen, dass die Frömmigkeit der wahren Gerechten durchaus nicht in der Heiligung des Sabbats bestand. Als Beispiel weist er auf Josef hin, der erst durch eine andere fromme Handlung, nicht aber durch Wahrung des Sabbats als Gerechter anerkannt wurde:

ܘܝܘܣܦ ܒܗ̇ ܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ ܠܐ ܗܘܐ ܒܢܛܘܪܬܗ̇ ܕܫܒܬܐ ܐܙܕܕܩ ܒܛܝܒܘܬܗ[1].

„Und Josef im Lande Egypten wurde nicht wegen der Wahrung des Sabbats gerecht.“

Wie Aphraates dazu kommt, Josef, zu dessen Zeiten die Verordnung des Sabbats doch noch nicht bestand, als Beispiel anzuführen, ergibt sich aus folgender Midraschstelle:

והכן ואין הכן אלא שבת היך מד"א והיה ביום הששי והכינו וגו' הדא אמרה ששמר יוסף את השבת קודם שלא תנתן[2].

„Unter והכן (Gen. 43, 16) ist nichts anderes als die Sabbatfeier zu verstehen. Vgl. Ex. 16, 5. Damit ist angedeutet, dass Josef den Sabbat schon vor der Verordnung gehalten hat.“

Dieser anscheinend allgemein verbreiteten rabbinischen Ansicht wollte wahrscheinlich Aphraates entgegentreten.

---

[1]) p. 238. Schon oben S. 36 angeführt.

[2]) Gen. rab. 92, 4; Mech. p. 24b; Midr. hag. p. 649; Jalk. z. Gen. § 149. Eine andere Haggada berichtet in reicherer Ausschmückung über die Anerkennung, die Josef für seine Heiligung des Sabbats gezollt wurde, mit Beziehung auf Num. 7, 48, wo es heisst, dass der Fürst der Kinder Ephraims sein Opfer am siebenten Tag darbrachte. Num. rab. 14, 2: מי הקדימני ואשלם. מדבר ביוסף שהוא הקדים ושימר את השבת עד שלא נתנה . . . אמר הקב"ה יוסף אתה שמרת את השבת עד שלא ניתנה התורה חייך שאני משלם לבן בנך שיהא מקריב קרבנו בשבת מה שאין יחיד מקריב ועלי לקבל קרבנו ברצון. „Wer ist mir zuvorgekommen, dass ich es ihm wieder vergelten sollte? (Hiob 41, 3). Das bezieht sich auf Josef, welcher zuvorkam und den Sabbat beobachtete, ehe er noch angeordnet war . . . Da sprach Gott: Josef, du hast den Sabbat beobachtet, ehe noch die Thora gegeben war, bei deinem Leben! ich werde es deinem Enkel vergelten, dass er sein Opfer am Sabbat darbringen soll, was sonst kein einzelner tun darf, und mir liegt es ob, sein Opfer mit Wohlgefallen anzunehmen.“

Der Genesis zufolge fürchtete sich Jakob nach Egypten überzusiedeln, und er begab sich erst auf den Weg, als Gott ihm ermunternd zuredete. Ephraem gibt hierzu die Erklärung:

ܡܛܠ ܕܕܚܠ ܗܘܐ ܡܢ ܚܪܫܘܬܗ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ܕܠܡܐ ܬܗܪ ܠܒܢ̈ܘܗܝ
ܐܬܓܠܝ ܠܘܬܗ ܐܠܗܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܠܐ ܬܕܚܠ ܠܡܚܬ ܠܡܨܪܝܢ.
ܘܡܛܠ ܕܚܫܒ ܕܕܠܡܐ ܒܝܕ ܛܒ̈ܬܐ ܕܦܓܥ ܠܗܘܢ ܢܩܘܘܢ ܠܗܘܢ
ܒܡܨܪܝܢ ܘܢܒܛܠ ܡܘܠܟܢܐ ܐܡܪ ܠܗ ܕܐܢܐ ܐܚܬܟ ܘܐܢܐ ܐܣܩܟ ܡܢ
ܠܬܡܢ[1].

„Weil er fürchtete, die egyptische Zauberei könnte seinen Kindern schaden, offenbarte sich ihm Gott und sprach zu ihm: Fürchte dich nicht, nach Egypten hinabzugehen (Gen. 46, 3). Weil er ferner dachte, sie würden um des Guten willen, das ihnen begegnete, in Egypten dauernd Aufenthalt nehmen, und somit würde die Verheissung vereitelt, sprach Gott zu ihm: Ich werde dich hinabführen, und ich werde dich von dort hinaufführen (Das. 46, 4)."

In seinem Gedichte, wo dieser Vorgang eine weitere Ausschmückung erfährt, deutet Ephraem Jakobs Furcht hauptsächlich dahin, dass Egypten das Land des Götzendienstes sei:

ܕܐܝܟܢܐ ܠܡܨܪܝܢ ܐܚܘܬ. ܕܣܓܝܐܝܢ ܒܗ ܦܠܚ̈ܐ. ܘܚܪ̈ܫܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢܐ.
ܘܡܣܓܕܝܢ ܒܗ ܣܓܝ̈ܐܐ. ܐܠܗ̈ܐ ܘܐܠܗ̈ܬܐ. ܘܢܐܙܠܘܢ ܬܡܢ̈ܐ ܕܥܒܪ̈ܝܐ.
ܘܢܬܛܡܐܘܢ ܥܡ ܡܨܪ̈ܝܐ[2].

„Wie soll ich nach Egypten hinabgehen, wo so viele Götzendiener sind und Zauberer ohne Zahl; wo man viele Götter und Göttinnen verehrt. Sollen dahin die Kinder der Hebräer gehen und sich bei den Egyptern verunreinigen?"

Dieselbe Erklärung zur Pentateuchstelle haben die Rabbinen:

שמע יעקב על יוסף שהוא חי והיה מהרהר בלבו ואמר איך אעזוב ארץ אבותי ואת ארץ מולדתי ואת ארץ ששכינתו של הקב״ה בתוכה ואלך אל ארץ בני חם

[1]) T. I, p. 103 c.

[2]) Hist. d. Jos. p. 299 f.

בארץ שאין יראת שמים ביניהם אמר לו הקב"ה יעקב אל תירא אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה [1]).

„Als Jakob hörte, dass Josef noch lebe, dachte er besorgt darüber nach und sprach: Wie soll ich das Land meiner Väter verlassen, das Land meiner Geburt und das Land, wo Gottes Schechina thront, und nach dem Lande der Chamiten gehen, einem Lande, wo keine Gottesfurcht herrscht? Da sprach Gott zu ihm: Fürchte dich nicht, Jakob, ich gehe mit dir nach Egypten hinab, und ich werde dich wieder hinaufführen (Gen. 46, 4)."

Ferner heisst es in einer Haggada:

ואנכי אעלך . . . לפי שנתפחד יעקב שמא ישתקעו בניו במצרים [2]).

„Ich werde dich hinaufführen . . . Jakob fürchtete nämlich, dass seine Kinder in Egypten dauernd verbleiben würden."

Ephraem lässt Benjamin, als der Becher bei ihm gefunden wurde, vor Josef schwören:

ܠܐ ܗܘ ܕܦܪܫܢܝ ܡܢ ܐܒܐ. ܐܦ ܡܢ ܐܡܝ ܪܚܝܠ ܓܠܙܢܝ. ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܡܢܘ ܗܘܐ. ܡܢ ܢܟܠܢܝ ܘܛܫܝ ܟܣܐ. ܠܐ ܗܝ ܫܥܬܐ ܕܦܪܫܬܢܝ. ܡܢ ܐܚܝ ܝܘܣܦ ܚܒܝܒܐ. ܠܐ ܝܕܥ ܐܢܐ ܒܨܒܘܬܐ [3]).

„Bei dem, der mich von meinem Vater trennte und mich meiner Mutter Rahel beraubte! ich weiss nicht, wer mich hintergangen und den Becher im Sacke verborgen hat. Bei jener Stunde, die mich von meinem lieben Bruder Josef trennte! ich weiss nichts von der Sache."

Ebenso Tanch. z. Gen. p. 103 b:

אמר להם איני רוצה לידע אלא לבנימין הזה מי נתן לו עצה לגנוב את הגביע . . . השבע לי. התחיל לישבע לו . . . בפרישותו של יוסף אחי ממני לא נגעתי בו.

„Er (Josef) sprach zu ihnen: Ich möchte nur wissen, wer diesem Benjamin den Rat erteilt hat, den Becher zu

---

[1]) Pirke d'R. El. c. 39, p. 92a; Jalk. z. Gen. § 152.

[2]) Midr. hag. p. 676.

[3]) Hist. d. Jos. p. 284.

stehlen ... Schwöre mir! Er (Benjamin) begann zu schwören: Bei der Trennung von meinem Bruder Josef, ich habe ihn nicht angerührt."

Eine rabbinische Ansicht geht dahin, dass Gott absichtlich die Frommen einer Prüfung unterzieht, um ihnen nach deren Bestehen ein herrliches Los zu bereiten [1]). Derselben Ansicht ist Aphraates. Denn auch er sagt, Josef sei seines Glaubens wegen in Versuchung mit Potiphars Frau geführt worden, und bemerkt zugleich, dass für seine Standhaftigkeit und Frömmigkeit Gott selbst Zeugnis ablegte:

ܘܝܘܣܦ ܡܛܠ ܗܝܡܢܘܬܗ ܐܬܢܣܝ ܒܡܝܐ ܕܡܨܘܬܐ ܘܐܬܦܨܝ ܡܢ ܢܣܝܘܢܐ ܘܣܗܕ ܠܗ ܡܪܗ ܣܗܕܘܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܘܝܕ ܕܣܗܕܘܬܐ ܒܝܘܣܦ ܣܡܗ [2]).

„Und Josef wurde um seines Glaubens willen in dem Wasser des Streits [3]) erprobt und wurde aus der Prüfung befreit, und sein Herr legte für ihn Zeugnis ab, wie David sagte: Er legte Zeugnis für Josef ab (Ps. 81, 6)."

Worin das für Josef von Gott abgelegte Zeugnis zu erblicken ist, bezeichnet Aphraates nicht genau; es erhellt aber aus folgender Haggada, die er anscheinend gekannt hat:

עדות ביהוסף שמו מהו ביהוסף יה מעיד עליו שלא נגע באשת פוטיפר [4]).

„Zum Zeugnis in Josef machte er es (Ps. 81, 6). Weshalb heisst es ביהוסף (statt ביוסף)? Damit zeugt Jāh (der Gottesname יה in יהוסף) für ihn, dass er das Weib des Potiphar nicht berührt hat."

---

1) Num. rab. 15, 12; Tanch. z. Num. p. 25b mit Beziehung auf ψ 11, 5: אין הקב״ה מעלה את האדם לשררה עד שבוחן ובודק אותו תחלה וכיון שהוא עומד בנסיונו הוא מעלה אותו לשררה.

2) Hom. I, p. 18.

3) ܡܝܐ ܕܡܨܘܬܐ ist (nach einer Bemerkung meines verehrten Lehrers Herrn Prof. S. Landauer) die Wiedergabe des מי מריבה (Ex. 17; Num. 20, 13, 24).

4) Lev. rab. 23, 10; Midr. hag. p. 585; Jalk. z. Jud. § 44. Vgl. auch Hagiogr. chald. z. ψ 81, 6, p. 49: סהדותא על יהוסף שויה — דלא קריב לאתת ריבוניה.

An vielen Stellen der Haggada wird zwischen der Lebensgeschichte Josefs und der des Daniel eine Parallele gezogen. Jener wie dieser gelangte aus tiefer Niedrigkeit zu grosser Herrlichkeit; jener wie dieser war fromm und gottesfürchtig; jener wie dieser schmachtete in einer Grube, und Gott nahm beide in seine Obhut; jener wie dieser besass die Gabe, dunkle Träume zu deuten, und stieg dadurch zu hohem Ansehen empor usw. usw.[1]). Die Haggadisten greifen bei passender Gelegenheit aus dem Leben dieser beiden Heroen an den Höfen ihrer Könige charakteristische Ereignisse heraus und stellen sie einander gegenüber, oder sie suchen gewisse Züge und Eigentümlichkeiten, die sich bei dem einen nachweisen lassen, in das Charakterbild des anderen einzuzeichnen. Auch bei Anführung von biblischen Versen, die nur auf die Person des einen Bezug zu haben scheinen, wird sofort der Person des anderen Erwähnung getan.

Die Kenntnis dieser das Leben der beiden Helden und ihre herrschaftliche Stellung schildernden Sagen, die zweifelsohne bei den Juden im Umlaufe waren, dürfte zu den arab. Autoren gelangt sein. Es ist daher erklärlich, wenn auch sie häufig in der Josefsgeschichte Vergleiche mit Vorgängen am Hofe des Königs von Babylon ziehen. So erzählen sie unter anderm, Josef habe, als er sich seiner verführerischen Herrin nahen wollte, ähnlich wie Belsazar, eine Hand gesehen, welche an der Wand eine Warnung aufzeichnete, den bösen Schritt zu unterlassen:

راى فى الحائط مكتوبا وَلَا تَقْرَبُوا ٱلزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا
فقام حين راى برهان ربّه هاربا[2]).

„Er sah an der Wand geschrieben: Nahet euch nicht der

---

[1]) Vgl. Jalk. z. Sam. I § 86; z. Reg. I § 217; z. Habak. § 563; z. Malachi § 590 etc. [In neuerer Zeit ist nachgewiesen worden, dass der Verfasser des Buches Daniel eben die Geschichte Josefs mit als Modell benutzt hat. N.]

[2]) Ṭab. p. ٣٨١; Zam. p. ٤٩٧; Ǵāmi'-alb. XII, p. ١٠٩; Ṯa'l. p. ٧٩.

Unzucht; denn sie ist ein Laster und führt auf schlechte Wege (Kor. XVII, ٣٤). Als er das Zeichen seines Herrn erblickte, stand er auf, um davon zu laufen."

Mit Beziehung auf Gen. 49, 22 erzählt die Haggada: בשעה שיצא יוסף למלוך על מצרים היו בנות מלכים מציצות עליו דרך החרכין והיו משליכות עליו שירין וקטלין ונזמים וטבעות כדי שיתלה עיניו ויביט בהן אעפ״כ לא היה מביט בהן[1].

„Als Josef bei seinem Regierungsantritt durch Egypten zog, da lugten Prinzessinnen durch die Fenstergitter und warfen ihm seidene Bänder und Schleifen und Ringe aller Art zu, damit er doch seine Augen erhebe und sie anschaue; aber trotzdem blickte er sie nicht an."

Diese Haggada, die schon Hieronymus[2]) aufgenommen hat, findet sich auch bei Ephraem:

ܡܚܝܪܝܢ ܐܢܫܐ ܕܢܚܙܘܢܝܗ. ܡܢ ܐܦܕܢܐ ܘܡܓܕܠܐ. ܡܢ ܐܫܝܐ ܡܚܝܪܝܢ ܢܫܐ. ܘܒܬܘܠܬܐ ܡܢ ܩܝܛܘܢܐ. ܕܛܒܐ ܕܫܘܦܪܗ ܢܦܩ ܗܘܐ[3]).

„Es lugten die Männer aus den Palästen und Schlössern, um ihn zu sehen. Durch die Mauern schauten Frauen und Jungfrauen aus den Gemächern. Denn der Ruf von seiner Schönheit war überallhin gedrungen."

Nach den Rabbinen war Josef von seinem Vater 22 Jahre abwesend: יוסף פירש מאביו עשרים ושתים שנה[4]). Bei den arab. Autoren schwankt die Zahl der Jahre; sie führen mehrere

---

[1]) Gen. rab. 98, 18; Pirke d'R. El. p. 93; Midr. hag. p. 629 u. p. 747; Targ. Jon. z. St.; Lek. t. I, p. 120a; Jalk. z. Gen. § 161.

[2]) Quest. in Gen. z. XLIX, 22: Et est sensus capituli: O Joseph . . . qui tam pulcher es, ut te tota de muris et turribus ac fenestris puellarum Aegypti turba prospectet, inviderunt tibi etc. Vgl. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus, Breslau 1861, S. 56.

[3]) Hist. d. Jos. p. 132.

[4]) Sed. Ol. rab. p. 6b; Tanch. z. Gen. p. 96b; Midr. hag. p. 682 b. Megilla 17a; Aggad. Bresch. 70, 3.

Ueberlieferungen an, von denen jede eine andere Angabe aufweist, darunter eine, die mit der der Rabbinen übereinstimmt[1]).

Eine einzige, und zwar der Haggada entsprechende Angabe kennt Aphraates (p. 465):

ܘܢܚܬ ܝܥܩܘܒ ܠܡܨܪܝܢ ܒܬܪ ܥܣܪܝܢ ܫܢ̈ܝܢ ܕܡܝܬ ܐܝܣܚܩ ܐܒܘܗܝ
ܒܬܪ ܥܣܪܝܢ ܘܬܪ̈ܬܝܢ ܫܢ̈ܝܢ ܕܐܙܕܒܢ ܝܘܣܦ ܒܪܗ ܠܡܨܪܝܢ.

„Jakob ging nach Egypten hinab 20 Jahre nach dem Tode seines Vaters Isaak, 22 Jahre, nachdem sein Sohn Josef nach Egypten verkauft worden war.“

Bei allen arabischen Autoren findet sich gemeinsam die Erzählung, dass die Egypter Josef nach seinem Tode in einen marmornen Sarg legten und in den Nil versenkten[2]). Einige fügen noch hinzu, dass, als die Zeit kam, wo die Kinder Israels Egypten verlassen sollten, Mose nach dem Sarge suchte, um Josefs Gebeine mit sich nach dem verheissenen Lande zu nehmen, aber die Stelle im Nil, wo er versenkt war, nicht auffinden konnte. Er erfuhr sie erst von einem alten Weibe[3]).

---

[1]) cf. Ṯa'l. p. ٨٥; Ṭab. p. ٤١٢ f.

[2]) وقُبر يوسف . . . فى صندوق من مرمر فى ناحية من النيل فى جوف الماء.

[3]) Ṭab. p. ٤١٣ u. p. ٤٨٩; Zam. p. ٤٨٨; Ṯa'l. p. ٨٩; ebenso Birūnī (ed. Sachau) p. ٢٧٩. Diese arab. Autoren kennen jedoch das alte Weib (عجوز لبنى اسرائيل) nicht mit Namen, während es im Talmud (b. Sôta 13a) und der Haggada als סרח בת אשר gekennzeichnet wird. Nur Ja'kûbī (angeführt b. Grünbaum, s. weiter) weiss zu erzählen, dass es شارح (nach einer anderen LA. سارح), Tochter des أشر war, die Moses an den Ort führte, wo Josef begraben lag. Wohl aber flicht Ṯa'labī (l. c. Z. 22) in die Sage einen anderen jüdischen Zug ein, dass das alte Weib erst dann Moses die Stelle zeigte, nachdem er ihr den Eintritt ins Paradies zugesichert hatte: فبعث اليها موسى فاتته فقال دلّيني على قبر يوسف

Auf die jüdische Quelle dieser Sage, die sich in vielen Midraschsammlungen[1]) mit grösseren und geringeren Abweichungen findet, hat bereits Grünbaum[2]) hingewiesen und sie ausführlich behandelt. Diese schöne rabbinische Geschichte ist aber nicht allein zu den Arabern, sondern auch zu den Syrern gelangt. Ein Syrer gibt sie so wie die Mechilta wieder[3]).

Nach der rabbinischen Darstellung bemühte sich Mose um die Auffindung des Sarges zu der Zeit, wo ganz Israel sich mit der Beute der Egypter befasste, was ihm auch zu grossem Ruhme angerechnet wird:
ויקח משה את עצמות יוסף עמו להודיע שבחו של משה שכל ישראל עסוקין בביזה ומשה עסוק בעצמות יוסף[4]).
„Und Mose nahm die Gebeine Josefs mit sich (Ex. 13, 19). Darin zeigt sich Moses Grösse. Denn ganz Israel beschäftigte sich mit der Beute, Mose aber mit den Gebeinen Josefs.“

So knüpft auch Ṭabarī[5]) an die Erzählung vom Sarge die von der Beute an, welche die Kinder Israëls als Darlehen von den Egyptern erhoben.

Aphraates hat diese Haggada vollständig aufgenommen:
ܗܘܝܢ ܫܩܠ ܡܐܢܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ܘܠܒܫܐ ܘܡܘܫܐ ܗ̇ܘ

فقالت له وتعطيني حكمي قال وما حكمك قالت ان اكون معك في الجنّة فكره ان يعطيها حكمها فأوحى الله اليه ان اعطاها حكمها.

So wird auch im Talmud Serach unter den Personen erwähnt, die ins Paradies eingingen. b. Der. Erez sutta, c. 1: תשעה נכנסו בגן עדן . . . וסרח בת אשר. Vgl. auch Targ. Jon. z. Gen. XLVI, 17; Jalk. z. Gen. § 76.

1) Pes. d'R. Kah. p. 86a; Exod. rab. 20, 19; Deut. rab. 11, 7; Bet ha-Midr. I, S. 115 f.; Mech. z. Ex. 13, 19; Jalk. z. Ex. § 227 etc.

2) Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde, Leiden 1893, S. 149 ff.

3) cf. Wright, Contributions to the apocryphal literature of the New Testament, London 1865, p. 62 f. (des syr. Textes).

4) Pes. d'R. Kah. p. 85b; Exod. rab. l. c.; Mech. l. c.; b. Sôta 13a; Jalk. z. Ex. a. a. O.; z. Prov. § 946 etc.

5) p. ٤٨٦.

ܓܪ̈ܡܘܗܝ ܕܓܒܪܐ ܙܕܝܩܐ ܘܝܬܝܪܝܢ ܠܗ ܡܢ ܕܗܒܐ ܘܡܢ ܣܐܡܐ ܕܫܩܠܘ
ܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܝܠ ܡܢ ܡܨܪܝܢ[1].

„Damals nahm Mose die Gebeine Josefs und zog aus. Die Gebeine des gerechten Mannes waren ihm teurer und besser als das Gold und Silber, das die Kinder Israels aus Egypten mitnahmen."

---

[1]) Hom. VIII, p. 160. Vgl. Funk, Haggad. Elemente in d. Homilien des Aphraates, Wien 1891, S. 38.

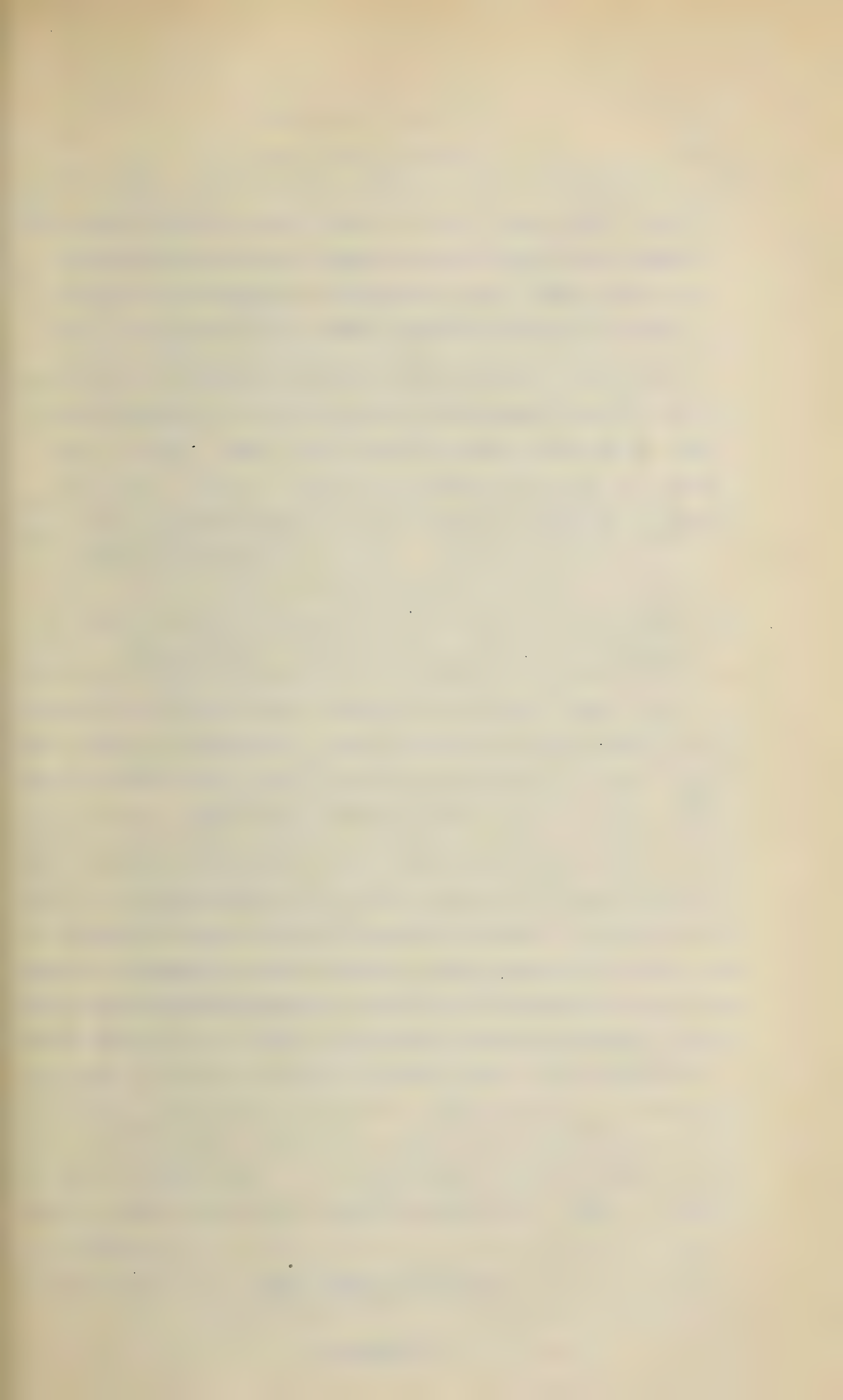


Berichtigungen:

Seite	Zeile		statt	lies
Seite 12,	Zeile 3	von oben	Geschichie	Geschichte.
„ 19,	Anm. 4		„ V. ٢	„ V. ٩
„ 29,	„ 1		„ بقميص	„ بقميصى
„ 45,	Zeile 1	„ „	„ حِبِن	„ حِبِن



Druck von H. Itzkowski, Berlin.



ח. ישראל שירש את אבי אמו לוי אינו גואל כסדר הזה וכן לוי שירש את אבי אמו ישראל אינו גואל כסדר הזה שנאמר [1] כי בתי ערי הלוים עד שיהא לוי בערי הלוים דברי רבי וחכמים אומרים אין הדברים אמורים אלא בערי הלוים אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה ולא מגרש עיר ולא עיר מגרש אמר רבי אלעזר במה דברים אמורים בערי הלוים אבל בערי ישראל עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה מגרש עיר ולא עיר מגרש כדי שלא יחריבו את ערי ישראל הכהנים והלוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם שנ׳ [2] גאולת עולם תהיה ללוים:

אינו גואל כסדר הזה כלאם לה תקדיר [3] ותקדירה אינו גואל כגאולת הלוים ואנמא יגאל כסדר הזה יעני כל מא תקדם אלדׄי כדׄאלך יגאל וישראל והו מעני קולהם [4] אימא אינו גואל אלא כסדר הזה עד שיהא לוי ובערי הלוים ואלחכמים יקולון ערי הלוים פקט נדעי לא אן יכון לוי פענדהם אן ישראל שירש אבי אמו לוי גואל כלוים תׄם ביין גאולת הלוים כיף הי פקאל מוכרים לעולם ולו סמיך ליובל ולא נחתאג שני תבואות מתׄל ישראל וכדׄאלך יגאל ולו בעד אלביע בשהר מא יקדר ישראל יפעל עלי מא תקדם וקו׳ שהר עלי טריק אלמתׄל וכדׄאלך יפדי מן אלהקדש ולו בעד אליובל כמא תקדם וכדׄאלך בתי ערי חומה גואל ולו בעד תמאם אלסנה [ומגרש] הי אלעמארה אלקריבה מן אלבלד והי אלתי תערף ענדנא באלחאראת אלבראנייה יסכנהא אלרעאה ואלפלאחין ואלשדה הו כׄארג אלמגרש ואלכל מגמעין אן אללוים לא יגׄיירון אלעיר ואלמגרש ואלשדה אלתי להם לקול אלכתאב [5] ושדה מגרש עריהם לא ימכר וגא אלנקל [6] אן מענאה לא ישנה אעני אנה לא יגׄירון שיא עמא הו עליה חיניד והלכה כחכמים ואין הלכה כרבי אלעזר.

---

[1] ויקרא כ״ה ל״ג. [2] שם ל״ב. [3] ר׳ למעלה צ׳ ל״ג הערה 5. [4] ערכין ל״ג ע״ב. [5] ויקרא שם ל״ד. [6] وجاء النقل תרגם אלמולי בצדק „ואמרו חכמים", כי „נקל" הוא כנוי לדברי החכמים הנמצאים בתורה שבע״פ. ראה למעלה צ׳ ו׳ הערה 12.

בריך רחמנא דסייען:

ו. עיר שגגותיה חומתה ושאינה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אינה כבתי ערי חומה ואלו הן בתי ערי חומה שלש חצרות של שני בתים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון כגון קצרה הישנה שבצפרין [1] וחקרא של גוש חלב ויודפת הישנה וגמלא וחדיד וגרור ואונו וירושלם וכל כיוצא בהן :

וממא יגב אן תעלמה אן מא כאן מוקף חומה ענד דכ֗ול יהושע ולו לם יכון אלאן מוקף חומה פחכמה חכם אלמוקף ואלדׄי לם יכון מוקף בימות יהושע ואן כאן אליום מוקף על שדה הארץ יחשב.

ז. בתי החצרים נותנין להם כח היפה שבבתי ערי חומה וכח היפה שבשדות נגאלין מיד ונגאלין כל שנים עשר חדש כבתים ויוצאין ביובל ובגרעון כסף כשדות ואלו הן בתי חצרים שתי חצרות של שני בתים אף על פי שמוקפות חומה מימות יהושע בן נון הרי הן כבתי החצרים :

גרעון כסף קד ביינאה פי אול אלפרק והו֗א אלחכם פי בתי החצרים תעלם מן קולה גאולה תהיה לו וביובל יצא יעני אנה יגאל מיד ואם לא יגאל יצא ביובל ומנד֗ יצא ביובל איצ֗א יצא בגרעון כסף ודׄאלך אמר ביין צׄרורי עלי מא תקדם מן אלאחכאם.

---

[1] אדות הערים הנזכרות במשנה זו ראה תבואות הארץ לר"י שוורץ. בנוגע לקצרה הישנה שבצפרין משער לברכט ב„מאגאזין פיר ד. וויססענשאפט ד. יודענטומס" III, צ' 27 וצ' 77, כי זאת היא ביתר. „קצרה" היא המלה הרומאית castra = قَصْر ו„ישנה" — vetera, ובכן תחת ביתר יש להבין castra vetera ומזה בא גם השם קצרה הישנה שבצפורי. דרנבורג בחוברתו : Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzâba et ses suites (extrait des mélanges publiés par l'école des hautes études. Paris 1878) התנגד להשערה זו והשיג עליה הרבה. הופמן בהמאגאזין V צ' 187 נוטה אמנם לדעת לברכט וסותר השגותיו של דרנבורג, אך הוא מוצא קושי בזה, כי סופר דברי ימי המלחמה ההיא מזכיר רק „ביתר" סתם, ואף לא פעם אחת „ביתר של צפורי" או „קצרה הישנה של צפורי" או „גסטרא של צפורי" כמו שנמצא בשבת קכ"א ע"א. — המלה „קצרה" במובן castra נכתבת באופנים שונים. יש בתלמוד קסטרא (ל"ר קסטראות), גסטרא, קצטרה, ועוד. ראה לזה נלדקה Beitraege zur Kenntnis der aram. Dialekte בספר העתי Z. D. M. G. כרך XXIV צ' 107 הערה א',

משעה שמכר לו שנאמר [1] עד מלאת לו שנה תמימה כשהוא אומר תמימה להביא חדש העבור רבי אומר ליתן לו שנה בעבורה:

רבי יקול אן קולה תע׳ שנה תמימה הי סנה שמסיה ורֿאלך ת̇לאת̇ מאיה וכ̇מסה וסתין יומא לא יעתר באלסאעאת פי הד̇ה אלאחכאם פאן כאנת שנה מעוברת נותנין לו חדש העבור ועלי אן איאם שנה מעוברת ת̇לאת̇ מאיה ות̇מאנין ואחאד ואלחכמים יקולון אן קולה תע׳ שנה הי שנים עשר חדש מיום ליום וקולה תמימה להביא חדש העבור והלכה כחכמים.

ד. הגיע יום שנים עשר חדש ולא נגאלה היתה חלוטה לו אחד הלוקח ואחד שנתן לו במתנה שנ׳ [2] לצמיתות בראשונה היה נטמן יום שנים עשר חדש כדי שתהא חלוטה לו התקין הלל הזקן שיהא חולש את מעותיו בלשכה ויהא שובר את הדלת ונכנס אימת שירצה הלז יבוא ויטול את מעותיו:

תרגום לצמיתות לחלוטין והו מג̇אנס ללעבראני לאנהא לג̇ה עבראנייה איצ̇א ויחלטוה ממני [3] מענאה אסתבתוא אלקול מנה וג̇עלוה קול קטע ובתאת וחולש את מעותיו ימכן אן יכון מן מעני ויחלש יהושע [4] ויכון שרחה אן יערץ̇ מאלה פי אללשכה וימכן אנהא לג̇ה פידפע אלמאל כ̇אצה.

ה. כל שהוא לפנים מן החומה הרי הוא כבתי ערי חומה חוץ מן השדות רבי מאיר אומר אף השדות בית הבנוי בחומה רבי יהודה אומר אינו כבתי ערי חומה רבי שמעון אומר כותל החיצון היא חומתו:

רבי שמעון יסתדל מן קולה [5] כי ביתה בקיר חומה [6] ורבי יהודה יסתדל מן קולה ובחומה היא יושבת בחומה ולא בעיר חומה והלכה כרבי יהודה ואין הלכה כרבי מאיר.

---

[1] ויקרא שם ל׳. [2] שם. [3] מלכים א׳ כ׳ ל״ג. הכ״י שלנו קורא: „ויחלטוה ממנו״, ולא „ויחלטו הממנו״, כמו שכתוב בפסוק. [4] שמות י״ז י״ג. רש״י ור״ע מברטנורא מראים בבאור המלה „חולש״ על ישעיה י״ד י״ב. [5] יהושע ב׳ ט״ו.
[6] מ„ר׳ שמעון״ עד כאן חסר בתרגום העברי.

מן אלשהור ואלאיאם עלי מא יעטיה אלחסאב וקולה בשעת היובל יריד בה בשעה שהיובל ניהג אמא פי סנה אליובל נפסהא פלא יגוז אלביע ואן באע פהו ביע פאסד וירגע אלתמן לצאחבה ומן באע סנה קבל אליובל פאן אלמשתרי יסתגלהא אלסנה אלתי בקית לליובל וסנה תאניה בעד אליובל אד לא בד מן שני תבואות כמא גא אלנץ וקו' אינו מותר ליעלמנא אן פי דאלך איסור ולו רצא אלמשתרי בדאלך לא יסמע מנה לקולה תעאלי במספר שנים אחר היובל תקנה פקד כלף אלמשתרי שנים כמא כלף אלבאיע. וקולה עולה לו צמיר ללוקח ורבי אליעזר ליסה[1] מכאלף עלי אחד בל יעלמך אנה לא ילזמה אעני אללוקח אן יתרכהא לפני בעליה מלאה פירות כאלדי אשתראהא כל יסתגל תלאת גלאת פי אלסנתין ולא מכאלף פי דאלך.

ב. מכרה לראשון במנה ומכרה הראשון לשני במאתים אינו מחשב אלא עם הראשון שנאמר[2] לאיש אשר מכר לו מכרה לראשון במאתים ומכרה הראשון לשני במנה אינו מחשב אלא עם האחרון שנ' לאיש לאיש אשר בתוכה לא ימכור ברחוק ויגאל בקרוב ברע ויגאל ביפה לא ילוה ויגאל ולא יגאל לחצאים ובהקדש מותר בכולם זה חומר בהדיוט מבהקדש :

אכד לאלבאיע באלחץ אלאיפר לכונה צעיף תם קאל אן אלבאיע אן אראד אן יביע ארצה בעידה עו אלמדינה[3] ליאכד דאלך אלתמן ויפדי בה הדה אלקריבה מן אלמדינה אי יביע אלאדון ליכלץ אלאגור פלא יסמע מנה לקולה תע' והשיגה ידו ומצא פ"ט למצוי וללוה וקולה כדי גאולתו[4] דליל עלי אנה לא יקדר יפך בעצהא אלא אן רצי אלמשתרי פלא כלאם ואעלם אן אדא השביחה ורגעת תסוי אכתר ממא אנבאעת בה אי הכסיפה ונקץ תמנהא פאנה איצא נאכד לאלמשתרי באלאחט וללבאיע באלחץ אלאופר מתל מא תקדם פי מכרה ראשון לשני.

ג. המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל שנים עשר חדש הרי זו כמין רבית ואינה רבית מת המוכר יגאל בנו מת הלוקח יגאל מיד בנו ואינו מונה שנה אלא

---

[1] „ליסה" במקום ليس هو. [2] ויקרא כ"ה כ"ז. [3] מכאן עד „או יביע" חסר בתרגום העברי. [4] מכאן עד „תסוי אכתר" חסר בתרגום העברי.

אלישראל ואלכהן והו אן יכין אלכהן בן בתו או בן אחותו וקאל רבי
ישמעאל אן אלבכיר גא פיה לא יקדיש איש אתו וגא פיה איצא כל
הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש ליוי אלהיך ומעני הקדש
עלוי הקדש יוגב זיאדה אלתמן לאנה אדא החרים הבכור יוכד פיה
תמן זאיד כמא תקדם ויכין דאלך אלתמן הקדש ויבקי אלבכור ללכהנים
כמא כאן ואלחכמים אלדי [1] יתעלמון הדא אלמעני מן קולה כל חרם קדש
קדשים וכו' עלי מא תקדם יקולון אן קולה פי אלבכור לא תקדיש לילזם
אלדי יקדיש לאו ויכון תעדי על לא תעשה ופי תיספת תמורה המקדיש
תמימים לבדק הבית חייב בלא תעשה וקו' פיה תקדיש אנה מן נולד
לו בכור בעדרו מצוה להקדישו באן יקול זה קדש פאנה יתקדש מרחם.

פרק תשיעי.

א. המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות
משתי שנים שנאמר [2] במספר שני תבואות ימכר לך היתה
שנת שדפון או ירקון או שביעית אינה עולה לו מן המנין
נרה או הבירה עולה לו מן המנין רבי אליעזר אומר מכרה
לו לפני ראש השנה והיא מלאה פירות הרי זה אוכל ממנה
שלש תבואות לשתי שנים:

חכם מוכר שדה אחוזה עלי מא תבין מן אלנץ עלי מא אצף לך
ודאלך אנה אדא באע אלאנסאן משדה אחוזתו בתמן מא יקסם דאלך
אלתמן עלי עדד אלסנין אלתי בקית ללייובל ויעלם מא יגב לכל סנה
פעלי עדד מא תבקי פי יד אלמשתרי יסקט לה מן אצל אלמאל מתאל
דאלך אן באע שמעון לראובן ארץ במאיה דינאר וכאן בקי לליובל מן יום
אלביע עשר סנין פסכנהא ראובן ואסתגלהא ארבעה אעואם תם אראד
שמעון פדייה ארצה פירד לראובן סתין דינארא והדא הו גרעון כסף
ועלי הדא פקס ויחאסבה ענד מא יריד פדייה ארצה בגמיע מא אסתגל

---

[1] الذي במקום الذ؛ן רגילים הסופרים העברים=ערבים לכתוב לא לעתים
רחוקות. בערבית החדשה נמצא גם בנקבה. ראה פרטריוס Z. D. M. G. כרך
XXXIV צ' 223. [2] ויקרא כ"ה ט"ו.

רבי יהודה בן בתירא יפסר פי קולה לכהן תהיה אחוזתו אנה גא ליעלמך אלאצל אלדׁי תקדם פי אלפרק אלדׁי קבל הדׁא והו קו׳ לא יאמר הואיל והיא יוצאה לכהנים הרי היא תחת ידי וכו׳ לקולה תהיה אחוזתו יעני אנהא מתׄל שדה אחוזה אלתׄי תצא מתחת יד לוקח ביובל כדׁאלך תצא מיד הדׁא אלכהן אלדׁי לקחה לכל אחיו הכהנים ואלחכמים יתעלמון הדׁא אלחכם מן קולה כשדה החרם ולם יקול כשדה חרם ורבי יהודה בן בתירה לא דריש ה״א אלתעריף ויעתרף רבי יהודה אנה חל על הקדשים ממא קאלה רבי ישמעאל בעד הדׁא והלכה כחכמים: וכדׁאלך מן החרים בזמן הזה מטלטלין סתם פהי לכהנים ומקרקעי דחוצה לארץ חכמהא חכם אלמטלטלין אעני אנהא לכהנים ואמא מן הקדיש לבדק הבית פיגוז לה פדייתה בדבר מועט לכתחלה וירמי דׁאלך אלתׄמן פי אלבחר לכנהם חדׁוא אן לא יכון דׁאלך אלקדר אליסיר פרוטה בל כמא קאלו ארבעה זוזי ומא קרב מנהא לפרסומהׄ למלתא ואנמא אגזנא דׁאלך לכתחלה בזמן הזה שאין בית המקדש קיים.

ז. מחרים אדם את קדשיו בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים אם נדר נותן את דמיהן ואם נדבה נותן את טובתן שור זה עולה אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להעלותו עולה שאינו חייב [1] הבכור בין תמים בין בעל מום מחרימין אותו כיצד פודין אותו הפודין אומדין כמה אדם רוצה ליתן בבכור זה ליתנו לבן בתו או לבן אחותו רבי ישמעאל אומר כתוב אחד [2] אומר תקדיש וכתוב אחר [3] אומר לא יקדיש אי אפשר [לומר] הקדיש שכבר נאמר אל תקדיש ואי אפשר לומר אל תקדיש שכבר נאמר תקדיש אמור מעתה מקדישו אתה הקדש עלוי ואין אתה מקדישו הקדש מזבח:

קד עלמת אן מן קאל שור זה עולה פהו נדבה פאדׁא החרימו בעד דׁאלך יקדר עלי מא דׁכר וכדׁאלך אדׁא החרים הבכור יפדי בטובת הנאה לאנה מתנה לכהן בין תמים בין בעל מום עלי מא תקדם ביאנה פי בכורות [4] פלים ללאנסאן בה מנפעה חתי יעטי פיה תׄמן אכתׄר מן כונה ידפעה לקריב לה כהן ואכׄד פי מתׄאלה אשר קראבה תכון בין

---

[1] בתוצאות התלמוד: אע״פ שאינו רשאי. [2] דברים ט״ו י״ט. [3] ויקרא כ״ז כ״ו. [4] בכורות ל״ב ע״א.

רבי אליעזר אמר רבי אליעזר בן עזריה ומה אם לגבוה שאין אדם רשאי להחרים את כל נכסיו על אחת כמה וכמה שיהיה אדם חייב להיות חס על נכסיו:

קאל אללה[1] מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו ומן תעטי אלתבעיץ̇ ולא ינבגי אן יחרים אלא אלבעץ̇ פאן תערא והחרים הכל הכל מוחרם כתנא קמא.

ה. המחרים בנו ובתו ועבדו ושפחתו העברים ושדה מקנתו אינן מוחרמין שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו כהנים ולוים אינן מחרימין דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר הכהנים אינן מחרימין שהחרמים שלהם הלוים מחרימין שאין חרמים שלהן רבי אומר נראין דברי רבי יהודה בקרקעות שנ'[2] כי אחזת עולם היא להם ודברי רבי שמעון במטלטלין שאין החרמים שלהם:

רבי יהודה יקיש מטלטלין לשדה אחיזה לקול אלכתאב[3] מכל אשר לו משדה אחזתו פלד̇אלך יקול אין מחרימין ואפלו במטלטלין ורבי שמעון לא יקיש בל יקול מחרימין מטלטלין וקד ביין אלתלמיד[4] אן רבי שמעון לא יכ̇אלף פי אלקרקעות ואן תקדיר[5] אלכ̇לאם ר' הכד̇א נראין דברי רבי יהודה לרבי שמעון בקרקעות ואן ר' לם יביין ען מד̇הבה פי הד̇א אלקול ולד̇אלך הלכה כרבי יהודה[6].

ו. חרמי כהנים אין להם פדיון אלא ניתנין לכהנים כתרומה רבי יהודה בן בתירא אומר סתם חרמים לבדק הבית שנאמר[7] כל חרם קדש קדשים הוא ליוי וחכמים אומרים סתם חרמים לכהנים שנאמר[8] כשדה החרם לכהן תהיה אחזתו אם כן למה נאמר כל חרם קדש קדשים הוא ליוי שהוא חל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים:

---

[1] ויקרא כ"ז כ"ח. [2] שם כ"ה ל"ד. [3] لقول الكتاب ג"כ סמן לדברים המובאים מתנ"ך. ראה באכר Die Bibelexegese Maimûnis p. 7 f. וההערה שם.
[4] ערכין כ"ח ע"א. [5] „תקדיר" במובן „סדר", ראה למעלה צד כ' הערה א'.
[6] בתרגום העברי כתוב: אין הלכה כר' יהודה. [7] ויקרא כ"ז כ"ח. [8] שם, שם כ"א.

חמשה [1] ולם ילזם אן נכלפהם זיאדה אלכ֗מס עלי מא דפע ג֗ירהם והד֗א אד֗א
לם יקדרהא ת֗לאת֗ה עארפין וקאלוא אנה ת֗מנהא אמא אד֗א קאלוא אלעארפין
אנהא תסוי סתה ועשרין אלד֗י הו אכ֗בר סום פילזמוה בוזן את֗נין ות֗לאת֗ין
ונצף והד֗א כלה פי שדה אחוזה בזמן שאין היובל נוהג אלד֗י יכלף
אלבעלים ירפעוא פיהא ולא בד כמא תקדם ולד֗אלך קאל ניתנין אלד֗י ידל
עלי תכליפהם ד֗אלך אמא מא עדא שדה אחוזה בשעה שאין היובל נוהג פליס
פיה שי מן הד֗א אלחכם בל אלבעלים מכ֗ירין אן אראדוא אשתרו או לא
ישתרון וקולה אם רצי הבעלים וכו' וקד ביינה אלתלמוד וקדרה הכד֗א אם
רצו הבעלים מעיקרא לתת חשבון המגיע לשלשים ואחת ודינר הבעלים
קידמין ואם לאו אומרין לו הגיעתך והפסיר ד֗אלך אן אלד֗י יזאד עלי הד֗ה
אלסתה ועשרין סלע אלתי הי אכ֗בר סים חתי תכון ואחד ות֗לאת֗ין ודינר
הו חמשה סלעים ודינר ואלעדד אלד֗י ידפע אלבעלים פילזמהם זיאדה
חמשה סלעים ודינר הו ואחד ועשרין סלע פג֗רץ֗ קולה אן אד֗א דפעוה
אלבעלים עשרים סלע כמא תקדם ת֗ם וקעת אלזיאדה חתי אנתהי אלסום
אלאכ֗ביר סתה ועשרין אם רצו הם חיניד֗ ידפעו ואחד ועשרין הם קודמין
לאלד֗י דפע סתה ועשרין לאנהם למא דפעו ואחד ועשרין זאדוא סלע עלי
דפעהם אלאול וילזמהם וזן סתה ועשרין ודינר לאן סלע ארבעה דינרין
ומן אג֗ל הד֗א אלדינר אלזאיד קדמו לנותן שש ועשרים ולו לם יזידו
אלסלע ולא דפעוא ואחד ועשרין בל בקאוא עלי דפעהם אלאול והו
עשרים ללזמהם אן ידפעוא ואחד ות֗לאת֗ין מן הד֗א אלד֗י דפע סתה
ועשרין עלי מא תקדם פבאנה יקול אנהם אלמכ֗יירין אן אראדוא וזנוא סתה
ועשרין ורבע ולא תכון זיאדתהא עלי סום הד֗א אלאכ֗ביר ג֗יר רבע וד֗אלך
באן יזידו על הקרן סלע כמא ביינא ואן אראדוא וזנוא ואחד ות֗לאת֗ין
באן לא יזידון עלי אלעשרין שייא [2] עלי מא תקדם ביאנה וקד תביין
הד֗א אלמעני ואתצ֗ח אג֗יא [3] ביאן וקולה אומרין לו הגיעתך יריד בה
אן ילזם אלבעלים בזיאדה אלחומש עלי אלסתה ועשרין אלתי קד אסתחקהא
הד֗א בהא.

ד. מחרים אדם מצאנו ומבקרו ומעבדיו ומשפחותיו הכנענים ומשדה אחוזתו ואם החרים את כולם אינם מוחרמין דברי

---

[1] בקצה הכ"י נמצא עוד: ובשרט אן יקבלו זידת אלד֗י זאד עליהם ויזידו עליה מא דפע ולו פרוטה אחת וחיניד֗ ילזמו בדפעהם אלאכ֗ר וזידת רבע אלדפע לאול.

[2] „שייא" עם יוד בעלת תשדיד = شىّ מצויה אצל המשוררים והסופרים הקדמונים (ראה Lane), ולא יקרה היא אצל הרמב"ם. ראה בירמן בתוצאת פהמ"ש למס' עדיות, הערה ט'.

[3] أغْيَا. ראה פרידלנדר ערך غّ.

ולדאלך יפרא ענדה ולו בביצה ועלי אנהא לא תסוי ארבע פרוטות ואין הלכה כרבי יוסי.

ב. אמר אחד הרי היא שלי בעשר סלעים ואחד אומר בעשרים ואחד אומר בשלשים ואחד אומר בארבעים ואחד אומר בחמשים חזר בו של חמשים ממשכנין מנכסיו עד עשר חזר בו של ארבעים ממשכנין מנכסיו עד עשר חזר בו של שלשים ממשכנין מנכסיו עד עשר חזר בו של עשרים ממשכנין מנכסיו עד עשר חזר בו של עשר מוכרין אותה בשויה ונפרעין משל עשר את המותר:

הדֹא ארֹא רגע פי עטאה ואחד בעד תֹאן אמא אן דפע מתֹלא אלאול ארבעין ודפע אלתֹאני כֹמסה וארבעין ורפע אלתֹאלתֹ סתה וכֹמסין תֹם חזר בו השני והשלישי כאחת אעֹני דפעה ואחדה פיוכֹד מן אלאול אלארבעין אלדֹי דפע ויוכֹד מן אלתֹאני תֹמאניה ומן אלתֹאלתֹ תֹמאניה ועלי הדֹא פקס והדֹא הו מעני קולהם [1] לא שנו אלא שבן ארבעים עומד במקומו אבל אין בן ארבעים עומד במקומו משלשין ביניהן ונץ אלבריתא [2] חזרו כולן בבת אחת משלשין ביניהן.

ג. הבעלים אומרים בעשרים וכל אדם אומרים בעשרים הבעלים קודמין מפני שהם מוסיפין חומש אמר אחד הרי היא שלי בעשרים ואחד הבעלים נותנין עשרים ושש בעשרים ושתים הבעלים נותנין עשרים ושבע בעשרים ושלש הבעלים נותנין עשרים ושמונה בעשרים וארבע הבעלים נותנין עשרים ותשע בעשרים וחמש הבעלים נותנין שלשים שאין מוסיפין חומש על עלויו של זה אמר אחד הרי היא שלי בעשרים ושש ואם רצו הבעלים לתת שלשים ואחת ודינר הבעלים קודמין ואם לאו אומרין לו הגיעתך:

כל מא אנתהאת מן אלתֹמן יזיד אלבעלים עליה כֹמסה אלתי הי כֹמס אלעשרין אלתי דפעוה אולא עלי מא אצלנא עד שיהיה הוא וחומש

---

[1] ערכין כ"ז ע"ב. [2] שם.

מקנה לים פיהא ג׳יר אלפירות ובשנת היובל תרגע לבאיעהא אלאול כמא
ביין אלנץ ולמא אן תביין אן ישראל לא יפדי ג׳יר אלי אליובל אמא אן גאז
עליהא אליובל עלי מא תקדם שרחה לא תגאל עוד קאל כהנים ולוים
גואלין לעולם בין לפני היובל בין לאחר היובל ומן אגל גואלין קאל
מקדישין ואן כאן לים ד׳אלך כ׳אץ פיהם לאן ישראל איצ׳א מקדישין לעולם
ולו פי שנת יובל עצמה כמא ביינא פי אול אלפרק ואין הלכה כרבי מאיר.

פרק שמיני.

א. המקדיש את שדהו בשעה שאינה יובל אומרין לו פתח
אתה ראשון שהבעלים נותנין חומש וכל אדם אינו נותן
חומש מעשה באחד שהקדיש את שדהו מפני רעתה אמרו
לו פתח אתה ראשון אמר הרי היא שלי באיסר אמר רבי
יוסי לא אמר זה אלא בכביצה שהקדש נפדה בכסף ובשוה
כסף אמרו לו הגיעתך נמצא מפסיד איסר ושדהו לפניו:

פי בעץ׳ אלנסך׳ המקדיש את שדהו בשעה שאין היובל נוהג ואלמעני
ואחד לכן אלקראה אלמצחחה מא כתבנא אולא ונץ ספרא[1] וקראתם
דרור בארץ לכל יושביה[2] בזמן שיושבין עליה לא בזמן שגלו מתוכה
והם מעורבים שבט יהודה בבנימין ושבט בנימין ביהודה יכול יהא
יובל נוהג תלמיד לומר יושביה לכל יושביה נמצאת אומר כיון שגלו
שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות פפי אלזמאן אלד׳י
לה יובל פיה מא להד׳ה אלארץ׳ אן תפדי לאן לים ת׳ם יובל תצא
לכהנים פלד׳אלך נגבר צאחבהא ונכלפה אן ירפע פיהא ת׳מן ואן יכון
הו אלפותח ראשון לעדה אוגה אחדהא אנה נותן חומש ואלת׳אני אן
מצות גאולה באדון ואלת׳אלת׳ אנה אחב פיהא ואג׳בט בהא מן ג׳ירה וקד
ביינא מראת אן אלחימש הו רבע מא תסוי וכד׳אלך כל חומש מד׳כור
פי אלתירה אלג׳רץ׳ בה שיהא הו וחומשו חמשה ואיסר פיה שמונה
פרוטות ואכ׳תלאף רבי יוסי וחכמים אן אלחכמים יקולון לא תפדא באקל
מן מא יכון זיאדה כ׳מסה פרוטה פלא יפדא אלקדש ענד אלחכמים
לד׳אלך באקל מן ארבע פרוטות ורבי יוסי יקול לא יראעי הד׳א אלמעני

---

[1] ספרא בהר פ׳ ב׳. [2] ויקרא כ"ה י׳.

ד. הגיע היובל ולא גאלה הכהנים נכנסין לתוכה ונותנין את דמיה דברי רבי יהודה רבי שמעון אומר נכנסין אבל לא נותנין רבי אלעזר אומר לא נכנסין ולא נותנין אלא נקראת שדה רטושים עד היובל השני הגיע היובל השני ולא נגאלה נקראת רטושי רטושים עד היובל השלישי לעולם אין הכהנים נכנסים לתוכה עד שיגאלנה אחר:

אלכלאם הנא פי מן הקדיש שדה אחוזה ולא גאלה לא הו ולא אחר אלא בקית פי יד אלהקדש חתי גא אליובל קאל רבי יהודה יזן אלכהנים תמנהא ללהקדש וחיניד תרגע אחוזה לכהנים יתעלם דאלך בגזרה שוה ממקדיש ביתו [1] אלדי יקדר כם יסוי פאן דפע תמנה וזיאדה אלכמס ללהקדש רגע לה ביתה ואן לם ידפע ללהקדש דמים פיתבת אלבית ללהקדש פיקול נאמר בשדה אחוזה קדש ונאמר במקדיש ביתו קדש מה להלן בדמים אף כאן בדמים לאן לא תכרג הדה מן יד אלהקדש דון פדיון ראסא ורבי שמעון יתעלם מכבשי עצרת אלתי הי מן מתנות כהונה כמא אן שדה אחוזה מן מתנות כהונה וגא פי כבשי עצרת [2] קדש יהיו ליוי לכהן מה להלן בחנם אף כאן בחנם יעני אן לא ידפע אלכהנים ללהקדש תמן ורבי אלעזר יקול בצאתו ביובל קדש ליוי אינו קדוש עד שיצא מיד אחר יעני יפדיה אחר מיד ההקדש ויצא מיד האחר ביובל כמא תקדם ביאנה וחיניד יצח ללכהנים אחוזה והלכה כרבי יהודה.

ה. הלוקח שדה מאביו מת אביו ואחר כך הקדישה הרי היא כשדה אחוזה הקדישה ואחר כך מת אביו הרי היא כשדה מקנה דברי רבי מאיר רבי יהודה ורבי שמעון אומרים כשדה אחוזה שנ' ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחזתו יקדיש שדה שאינה ראויה להיות שדה אחוזה יצאת זו שהיא ראויה להיות שדה אחוזה שדה מקנה אינה יוצאת לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו כהנים ולוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם בין לפני היובל בין לאחר היובל:

ביינא פי תאלת הדה אלמסכתא אלפרק בין חכם שדה אחוזה ושדה מקנה וקולה לפי שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו לאן שדה

---

[1] ערכין כ"ה ע"ב. [2] ויקרא כ"ג כ'.

והי אלמואצע אלמנכּפצה אין נמדדין עמה אן תכון מלאים מים לאנהא לא תצלח לשי אמא ארא כאנת ארץ מנכּפצה דון מא פהי תתקדש בפני עצמה ואן לם תכייל מע גמלה אלארץ פהי תכייל עלא חדתהא ויקטע להא תמן יכּצהא ואללדי אוגב אן יתן חסאב כל השנים באחד קולה תעאלי וחשב לו את הכסף שיהא כולו באחת.

ב. אחד הבעלים ואחד כל האדם מה בין הבעלים ובין כל אדם אלא שהבעלים נותנין חומש וכל אדם אינו נותן חומש:

נץ אלתורה[1] ואם גאל יגאל את השדה ויסף חמישיתו כסף ערכך עליו וקם לו פאן בקי ללי‌ובל מתלא תמאן סנין ואראד פדייתהא לנפסה פהו יזן עשרה סלעים ועשרה פונדיונין לכל זרע חמר ועלי הדא פקס.

ג. הקדישה וגאלה אינה יוצאת מידו ביובל גאלה בנו יוצאה לאביו ביובל גאלה אחר או אחד מכל הקרובים וגאלה מידו אינה יוצאה מידו ביובל[2] גאלה אחד מן הכהנים והרי היא תחת ידו לא יאמר הואיל והיא יוצאה לכהנים ביובל והרי היא תחת ידי הרי היא שלי אלא יוצאה לכל אחיו הכהנים[3]:

תלכּיץ הדא אלחכם אן אלדי יקדיש שדה אחוזה אם גאל אותה הוא או בנו או גאל אותה אחר או שאר קרובים מיד הקדש וחזר הוא וגאל אותה מן יד דאלך אלקריב או אלאגנבי פתבת לה ארצה פי הדה אלחאלאת אלארבע פאן לם יפדיהא לא הו ולא אבנה לכנהא בקית דון פדייה חתי גא אליובל או אפדאהא אגנבי או שאר קרובים ולם יפדהא הו מן אידיהם בל בקית פי יד אלאגנבי או אלקריב חתי גא אליובל פאנהא לא תרגע לבעליה ולא תתבת פי יד דאלך אלאגנבי או אלקריב בל תכּרג ללהקדש ונץ אלתורה ואם לא יגאל את השדה ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד והיה השדה בצאתו ביובל קדש ליוי כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו ונץ ספרא[4] ואם לא יגאל את השדה בעליו ואם מכר את השדה גזבר לאיש אחר והדא הו אצל כל מא תקדם דכרה.

---

[1] ויקרא שם י״ט. [2] בתוספאות התלמוד: יוצאה לכהנים ביובל.
[3] בתוספאות התלמוד: אלא יוצאה מתחת ידו ומתחלקת לכל אחיו הכהנים.
[4] ספרא שם.

פארא הקדיש אלאנסאן שיא מן שדה אחוזתו ינבגי אן תמסח ויעלם כם
זרע חמר שעורים פיהא בשרט אן תכון אלזראעה ברהא באליד
ותכון איצא זראעה מעתדלה לא יכון אלחב מפרק כתיר ולא
מתקארב כתיר ויקטע לכל חמר סלע ופונדיון לשנה פארא אראד אחד
יפדיהא מן יד אלהקדש ינטר כם סנה בקי לליובל מן דאלך אלוקת
אלדי יריד יפדיהא פיה פאן בקי לליובל עשר סנין מתלא יזן עשרה
סלעים ועשרה פונדיונין לכל חמר ואן בקי לליובל עשרין סנה יזן
עשרין סלעים ועשרים [1] פונדיונין לכל חמר והדא הו מעני קולה תעאלי [2]
על פי השנים הנותרות ולדאלך מן הקדיש פחית משתי שנים לפני
היובל לא תמכנה אלפדייה הכדא לאנה מתלא אן הקדישה ובקי לליובל
סנה לא ימכן אן יזן סלע ופונדיון לכל זרע חמר ויפדיהא לקיל אללה
השנים הנותרות חתי תבקי שנים מן וקת אלפדייה ולא אקל מן שתים
והדא הו גרצה פי קולה אין מקדישין לפני היובל יעני לא ינבגי ללאנסאן
אן יפעל דאלך לא תמכנה אלפדייה על פי השנים והדה עצה טיבה
לאנה אן הקדיש מקודשת בלא שך ולו יום אחד לפני היובל ולו בשנת
היובל עצמה לכנה אן אראד פדייתהא יזן חמשים סלע לכל זרע חמר
אד ובקי לליובל אקל מן סנתין פאנה לא יחאסבה עלי מא בקי ועלה
קולה ולא גואלין לאחר היובל קד ביינהא לפי שאין מחשבים חדשים
להקדש לאן שנים קאל אללה אבל הקדש מחשב חדשים בינוא דאלך בהדא
אלנץ [3] מניין שאם רצה הקדש לעשות חדשים שנה עושה והיכי דמי
כגון דאקדשה בפלגא דארבעין ותמניה תלמוד לומר וחשב לו הכהן
מכל מקום ותאויל הדא אלבלאם ומענאה אן אדא הקדיש שדהו פי בעץ
סנה תמאניה וארבעין פיכון אלדי בקי לליובל שנה וחדשים בלא שך
פלים יקדר אלמקדיש אן יקול לה חאסבני עלי מא יגב להדה אלסנה
וכסר וכד פדייתהא כמא ביינא לאן אין מחשבין חדשים להקדש לכן
אן אראד אלגזבר אן יחסב אלסנה וכסר בסנתין ויאבד מן אלדי יריד
יפדיהא שני סלעים ושני פונדיונין פי כל זרע חמר פדאלך גאיז לה
לאנה יחאסבה עלי סנתין ועלי אנהא אקל מן סנתין [4] וקולה פי אלנקעים

---

[1] בתרגום העברי צ"ל כ' במקום ב'. [2] ויקרא שם י"ח. [3] ערכין כ"ה ע"א. [4] בקצה הכ"י נמצא עוד לענין זה בכתב מטשטש, מה שחסר בתרגום העברי: ואן בקא בינה ובין אליובל סנ[ה] כמא דונהא פלא ימכן פדיתהא בגרעון כסף וכדאלך קולה ולא גואלין לאחר היוב[ל] פחות משנה יעני בגרעון כסף אמא אן אראד אן יפדיהא בחמשים שקל לכל חמ[ר] פיפדי ולו ביום לאחר היובל ואעלם אן ישראל שהקדיש שדהו בשנת יובל עצ[מה] אינה מקדשת וקולה הוא בשנות היובל יעני בה בשעה שהיובל נוה[ג].

משבחת היא וכן מרגלית אם מעלין אותה לכרך משבחת היא אין להקדש אלא מקומו ושעתו :

קאל אללה [1] ונתן את הערכך ביום ההוא לא יקע פיה תאכ̇יר וקולה קדש לייי יריד בה וכד̇אלך כל שי הו קדש לייי יעני סתם הקדשות אלתי הי לבדק הבית הד̇א חכמהא אן לא ינתט̇ר בהא זמאן ולא תנקל למכאן לאן הד̇ה אלארבאח אלמטמוע בהא ליס הי מצ̇מונה וקד רבמא נדום פיהא אלזיאדה בפעלנא פיכון ד̇אלך סבב לנקצאן ת̇מנהא ומן אג̇ל הד̇א צאר אלאצל ענדנא אין משתכרין בשל הקדש אף לא בשל עניים.

פרק שביעי.

א. אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים ולא גואלין אחר היובל פחות משנה אין מחשבין חדשים להקדש אבל הקדש מחשב חדשים המקדיש שדהו בשעת היובל נותן בית זרע חמר שעורים בחמשים שקל כסף היו שם נקעים עמוקים עשרה טפחים או סלעים גבוהים עשרה טפחים אין נמדדין עמה פחות מכאן נמדדין עמה הקדישה שתים או שלש שנים לפני היובל נותן סלע ופונדיון לשנה אם אמר הריני נותן דבר שנה בשנה אין שומעין לו אלא נותן את כולם כאחת :

וגה אלחסאב ואלאצל אלד̇י יתביין בה גמיע מא פי הד̇א אלפרק מא אנא ואצפה וד̇אלך אן מן הקדיש שדה אחוזה קדביין אללה אן ת̇מנהא זרע חמר שעורים בחמשים שקל כסף למדה תסעה וארבעין עאמא אלתי הי שני היובל לאן שנת יובל אינה מן המנין פחצל מן ד̇אלך אן אלד̇י יג̇ב לזרע חמר שעורים פי כל סנה סלע ופונדיון בתקריב לאנא קד ביינא מראת אן אלפונדיון גז מן ת̇מאניה וארבעין מן אלסלע ונץ ספרא [2] והלא אין סלע של הקדש אלא ארבעים ושמונה פונדיונות ומה טיבו של פונדיון זה קלבון לפרוטרוט יעני אן אלד̇י ידפע אלפונדיון לאלצירפי ליאכ̇ד̇ פיהא סלע תסעה וארבעין פונדיון ידפע וקד ביינא מראת אן קולבון זיאדה אלצרף ופרוטרוט מאכ̇וד̇ מן פרוטה יעני אלדראהם אלצג̇ירה

[1] ויקרא כ"ז כ"ג. [2] ספרא (הוצאת וויים 1862) בחקותי פ' י'.

ג. אף על פי שאמרו חייבי ערכים ממשכנין אותן נותנין לו מזון שלשים יום וכסות שנים עשר חדש ומטה ומצע[1] וסנדליו ותפליו לו אבל לא לאשתו ובניו ואם היה אומן נותנין שני כלי אומניות מכל מין ומין ואם היה חרש נותנין שני מעצדין[2] ושתי מגירות רבי אליעזר אומר אם היה אכר נותנין לו צמדו חמר נותנין לו חמורו:

עלה דׄאלך קיל אללה תעאלי[3] ואם מך הוא מערכך קדרוה הכדׄא ואם מך הו וליס ענדה סוי אלערך אלדׄי אנדׄר עלי נפסה תן לו מערכך ומעצׄד אלמצׄלע ומגירה אלמישאר ואין הלכה כרבי אליעזר לאן הדׄה נכסים לא כלים אעני אלבקר ואלחמר.

ד. היה לו מין אחד מרובה ומין אחד מועט אין אומרים לו למכור מן המרובה וליקח לו מן המועט אלא נותנין לו שני מינין מן המרובה וכל שיש לו מן המועט המקדיש את נכסיו מעלין לו את תפליו:

לנא אן נקול אנה יסתעיר מן גׄירה אלמאעון פלדׄאלך ענדה מן הדׄא אלנוע כלים מועטים אלאן אדׄ ושהר ערמה מא יעירה אחד שיא פיבאע מן אלכלים אלמרובים ויתם לה קדר מא יחתאג אליה מן הדׄא אלנוע מן אלאלאת אלדׄי ליס ענדה מנה מא יכפיה פאעלמנא אן לא יפעל דׄאלך[4] ומעני קולה מעלין לו תפליו אן ולו אלתפלין לא ינתרך לה אלא אלכל הקדש.

ה. אחד המקדיש נכסיו ואחד המעריך עצמו אין לו לא בכסות אשתו ולא בכסות בניו ולא בצבע שצבען לשמן ולא בסנדלים חדשים שלקחן לשמן אף ע"פ שאמרו עבדים נמכרין בכסותן לשבח שאם תלקח לו כסות בשלשים דינר משביח הוא מנה וכן פרה אם ממתינין אותה לאטלס[5]

---

[1] בתוצאות התלמוד: מטה מוצעת. [2] בתוצאות התלמוד: מצעדין. יותר נכון „מעצדין" בנוסחת הכ"י, כי המלה הזאת באה מן עצד = عضد. ר' גזניוס ערך עצב. [3] ויקרא כ"ז ח'. [4] מכאן עד „הקדש" חסר בתרגום העברי. [5] בדבר אופן הכתיבה המשונה של „אטלס" ראה קרוים: Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midr. u. Targum. T. II, p. 30.

ליס להמא ואלכל מקרין אן שכיב מרע אינו עושה קנוניא על ההקדש לאנה מאר לימות ואין אדם חוטא ולא לו ולא כ֗לאף אן אלבריא יעשה קנוניא על ההקדש ואנמא אכ֗תלאף רבי אליעזר ורבי יהושע אן רבי אליעזר יקול אין שאלה בהקדש ומנ֗ הקדיש לא יסתרגע אבדא ולו כאן הקדיש בטעות עלי מד֗הב בית שמאי אלד֗י תביין פי כ֗אמס נזירות[1] ורבי יהושע יקול קד ישאל לחכם על ההקדש כמא ישאל על הנדר לאנה קד יקדיש בטעות ואינו הקדש כבית הלל פקאל רבי אליעזר עלי אצל אעתקאדה אן הד֗א אד֗א טלק ידיר הנאה חתי לא ירדהא איאך[2] אן ירדהא. והי חילה מנה ליאכ֗ד֗ מאל אלהקדש אד֗ לא וגה לה לאכ֗ד֗ הד֗א אלמאל אלא הכ֗ד֗א ורבי יהושע קאל עלי אצל אעתקאדה איצ֗א אינו צריך יעני אנה מא כאן יחתאג להד֗ה אלחילה לאנה קאדר אן ישאל לחכם וירגע לה מאלה פאד֗ ולה ד֗אלך ולם יפעל לכנה טלק מא נכ֗לפה אן ידיר הנייה והלכה כרבי יהושע אמא כלאם רבן שמעון בן גמליאל פקד ביינאה פי אכ֗ר בתרא[3].

ב. המקדיש את נכסיו והיתה עליו כתובת אשה ובעלי חוב אין האשה יכולה לגבות כתובתה מן ההקדש ולא בעל חוב את חובו אלא הפודה פודה על מנת ליתן לאשה כתובה ולבעל חוב את חובו הקדיש תשעים מנה והיה חובו מאה מנה מוסיף עוד דינר ופודה את הנכסים האלו על מנת ליתן לאשה כתובתה ולבעל חוב את חובו:

יקול עלי אן אלשי אלד֗י הקדיש יסוי תסעין ואלדין מאיה פלא בד ללד֗י יפדיה אן יזיד שיא עלי קדר אלסוייה ולו דינאר חתי יקול מת֗לא הד֗ה אלארץ֗ נדפע ללהקדש דינר פיהא עלי שרט אן נקצ֗י לבעל חוב תשעים ועלה ד֗אלך כדי שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון וליס נקול אד֗ ואלדין תקדם ליס להד֗א אן יקדיש ולא יחול הקדש עלי הד֗ה אלארץ֗ לאן אלאצל אלד֗י יכ֗תל שחרור חמץ והקדש מפקיעין מיד שעבוד ואד֗א כאן אלדין את֗נין במא יסוי אלשי אלד֗י הקדיש פלא יפדה בשריטה בוגה בל יסקט אלדין ראסא ען הד֗א אלמלך והו מעני קולהם פי אלתלמוד[4] עד מחצה אינו פודה.

---

[1] נזיר ל״א ע״ב. [2] إيّاك במובן „פן" או „שמא", כמו שמתרגם בצדק אלמולי. ראה פרידלנדר צ׳ 5. [3] מש׳נ׳ בבא בתרא פ״י ו׳. [4] ערכין כ״ג ע״ב.

פביע ארצהם ותודיה דאלך אלדין צלאחא בהם או ארא תחקקנא אן דין
הדא אלטאלב באקיא עלא אביהם אמא באקראר אביהם ענד מותה אן
לפלאן ענדי או בכון בית דין קד שמתוה אלי אן ידפע דינה ומת בנדויו
או ארא כאן אלדין מאגל ולם יחל אגלה לאן אלחצל ענדנא חזקה לא
עביד אינש דפרע בגו זמניה פאדא אראד בית דין אן יבועוה פי אחד הדה
אלתלאתה אשיא יעמידו להם אפטורפוס [1] ולא בד ויכריזו כמא דכרנא
ויתתבתוא ובין הו אן הדא אלפצל אלתאלת אלדי נתחקק פיה אן אלדין
באקייא באחרי אלתלתה אוגה אלדי דכרנא יפרע בעל חוב שלא בשבועה
ומתי מא קאל אלמת מנה זו לפלוני או שדה זו לפלוני [2] פאן בית דין
ימצון דאלך דון אן יעמידו אפטירפוס ובדאלך ארא קאמת ביינה עלי
אמלאך יתומים אנהא גזל פי יד אביהם פיפעל פי דאלך בחסב שהאדה
אלשהוד ולא יחתאגון אן יקימון להם אפטורפוס יחג ענהם ולא בד פי
כל ביע מן הכרזה וקד תביין פי כתובות [3] בית דין שמכרו שלא בהכרזה
נעשו כמי שטעו בדבר משנה וחוזרין יכל מא גא פי אלמשנה מן קולהם [4]
הבא ליפרע מנכסי יתומים וכו׳ ואין נפרעין מן נכסי יתומים אלא מן
חזבורית וכו׳ ואלדי ידל דאלך אן תתקצא אלדיון מן מאל אלאיתאם
אתבתוה פי אלתלמוד [5] בכתיבת אשה או בבעל חוב גוי שקבל עליו
לדון בדיני ישראל ויכון לה רבית כמא קלנא ובשחייב מודה ואלדי יקוי [6]
ענדי ויבין לי מן נפס אלגמר [7] בל אקול אנה אלצחיח אן הדא אלכלאם
כלה עלי אצל בון בעל חוב לא יגבה אלא מן הקרקע וקרקע יתומים הי
אלתי אין נזקקין לה ראסא אלא עלי אלוגוה אלתי ביינא אמא אלמטלטלין אד
וקד צח אן מטלטלי משתעבדי לבעל חוב פהו יחלף ויאכד דינה מן
המטלטלין ולא יחתאג פי דאלך הכרזה לאנה קד תביין פי גמר כתובות [8]
קולהם אלו דברים שאין מכריזין עליהם העבדים והשטרות והמטלטלין
עבדים שמא ישמעו ויברחו שטרות ומטלטלין שמא יגנבו וקאלוא איצא מטלטלין
אליתומים שמין אותן ומוכרין אותן לאלתר לבן לא בד אן יקאם להם
אפטורפוס יכאצם הדא אלמדעי באלדין פחצל הדה אלאצול כלהא ואעמל
בהא בלא ריב ולא תרדד וארגע אלי תמאם שרח אלהלכה קנוניא
אלחילה ואלתואטי [9] אלדי יכון בין אלטאלב ואלמטלוב ליתלפוא מאלא

---

[1] בתמונה זו מצויה המלה ἐπιτροπος בפהמ״ש, ולא אפיטרופוס, כבתוב בתוצאות התלמוד. [2] חסר בתרגום העברי. [3] כתובות ק׳ ע״ב. [4] ערכין שם; גטין מ״ח ע״ב. [5] כתובות שם. [6] יותר נכון „יקווי״. قوى II accréditer, rendre vraisemblable. ראה Dozy [7] „אלגמר״ במקום „אלגמרא״. [8] כתובות שם. [9] תואטי = تَوَاطُوء.

פרק ששי.

א. שום היתומים שלשים יום ושום ההקדש ששים יום ומכריזין בבקר ובערב המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה רבי אליעזר אומר כשיגרשנה ידיר הנאה רבי יהושע אומר אינו צריך כיוצא בו אמר רבן שמעון בן גמליאל אף הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה ידיר הנייה שמא יעשו קנוניא על נכסיו של זה ויחזיר את אשתו:

קד עלמת אן שום אלתקדיר [1] פקאל אן אד̇א כאנת ארץ̇ ענד אליתומים ולזם בית דין ביעהא עלי מא נביין או הקדיש אחד שדה מקנה אלתי תפדה בת̇מנהא אלתי הסוי כמא תקדם פלא תבאע הד̇ה אלאראצ̇י חתי ינאדי עליהא אלעדה אלמד̇כורה מן אלאיאם בבקר ובערב אלד̇ין המא וקתי אגתמאע אהל אלצנאיע פי אלמואקף והד̇ה אלאיאם תכון מתתאליה יום בעד יום ואד̇א נודי עלי נכסי יתומים ששים [2] יום שני וחמישי פד̇אלך חסן והו אלאולי פיהא והו קולהם [3] אף על גב דכי חשיב ליומי דהכרזה לא הוו אלא תמניסר יומא כיון דמשכא [4] מלתא טובא שמעי אינשי ויחתאג אן יביין פי אלנדא אלמוצ̇ע בחדודה וכם סוי ומן אגל אי שי יבאע אעני אנה יקול ואלד̇י ישתריה יעול אן ידפע ת̇מנה פי דין פלוני או פי כתובת פלאנה לאן מן אג̇ל ד̇אלך תבאע אמלאך אלאיתאם ואעלם אן אלאצל אלמעמול [5] עליה אין נזקקין לנכסי יתומים ועלי אנהם קד קאלו [6] יתמי דאכלי דלא דידהו ליזלו בתר שבקייהו לכן קטיע אלהלכה אין נזקקין לנכסי יתומים ולא תבעא בוגה אלא לאחד ת̇לאת̇ה אשיא לא ג̇יר אמא פי כתובת אשה לאן להם פי ד̇אלך נפע כביר לאנהא טאלמא [7] לא תאכ̇ד̇ אלכתובה יש לה מזונות מנכסי יתומים כמא תביין פי האדי עשר כתובות [8] או לדין גוי יכון עליהם ברבית ותפון רבית אוכלת בנכסיהם

---

[1] ר׳ למעלה צ׳ כ׳ הערה א׳. [2] בתרגום העברי: שלשים וששים.

[3] ערכין כ״ב ע״א. [4] דמשכח .B [5] معمول פה בודאי במקום معلوم במובן „ידוע״, כמו שמתרגם אלמולי, בחלוף האותיות. נמצא בתמונה זו גם במקומות אחרים בפה״מ. ראה מ. פרנקפורטר בתוצאת פה״מ למס׳ כתובות V-III, הערה 10.

[6] ערכין שם; בבא מציעא ע׳ ע״א. [7] طال ما „כל זמן״. [8] כתובות צ״ו ע״ב.

ה. שור זה עולה ובית זה קרבן מת השור ונפל הבית אינו חייב לשלם דמי [1] שור זה עלי עולה או דמי [1] בית זה עלי קרבן מת השור ונפל הבית חייב לשלם:

הדׄא אלכלאם ביין בנפסה ואנמא קאלה ללא תטׂן אן אדׄא מאת אלשור לא ילזמה שי לאן אין דמים למתים פאעלמך אנה יקדר כם יסוי והו מיית לאנא לא נקול אין דמים למתים גׄיר פי נוע אלאנסאן.

ו. חייבי ערכין ממשכנין אותן חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי עולה ושלמים ממשכנין אותן אע״פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנ׳ [2] לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וכן אתה אומר בגטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני:

אלדׄי אוגב אן לא נמתהן [3] חייבי חטאות ואשמות לאנהם אנפסהם יהתמון במגאבאתהא אן ליס תצח להם כפרה חתי יקרבינהא אמא אלעולות ואלשלמים אדׄ וליס פיהא כפרה פקד יפרטון פיהא פלדׄאלך ממשכנין אותם וליס הדׄא עלי אלעמום לכנה פי אלאכתׄר לאן תׄם חטאת ילזם אלקהר עליהא והי חטאת נזיר לאנהא לא תעכב אותו מלשתית יין ומלטמא למתים עלי מא באן פי סאדס נזירות [4] ולא עליה איצׄא דׄנב מתׄל אוכל חלב ונחוה פיתקלק לכפרה פלהדׄא אלסבב ממשכנין אותו עליה ותׄם עולה איצׄא אין ממשכנין עליהא והי עולת מצורע לאנה לא תכמל לה טהרה חתי יקרב גמיע קראבינה פהו יחפז נפסה פי הבאתה.

---

[1] חסר בתוצאות התלמוד. [2] ויקרא א׳ ג׳. [3] ״נמתהן״ במובן ״נמשכן״, כפי שדורש הענין וכמו שמתרגם אלמולי, לא נמצא במלונים הערבים. אולי צריך להיות „נרתהן״ מן رهن VIII ? [4] נזיר ל״ז ע״ב.

הד׳א אלתקדיר [1] הו אן יקאל כם הד׳א יסוי עלי מא הו עליה וכם יסוי עלי אן תכון ידה הד׳ה למולאה אלד׳י יביעה ויבקי לה פיה הד׳א אלג׳ וירי כם בין אלת׳מנין. ויזן אמא מן קאל ערך ידי עלי פלא ילזמה שי לאן לם יגעל אללה ערך לאלאעצ׳א בל לגמלה אלשכ׳ץ אלחי והד׳א הו אלתת׳קיל [2] אלד׳י פי אלנדרים זאיד עלי אלערכים וקילה יתנו היורשים ערכו בשרט אן יכון קד עמד בדין לאן לא ילזמה ערך אלא בעד אלוקוף בין ידי [3] אלכהן קאל אללה והעמידו לפני הכהן אמא בנדרים פלו עמד בדין ומאת קבל אן יחד ת׳מנה לא יתנו היורשין לאן. אלנערך דמיו קצובין והנידר אין דמיו קצובין וקילה זה הכלל לישמל כל עצ׳ו לא בקא [4] אלאנסאן בזואלה אד׳א קאל ערכו עלי נותן ערך כילו.

ג. חצי ערכי עלי נותן חצי ערכו ערך חציי עלי נותן ערך כולו חצי דמי עלי נותן חצי דמיו דמי חציי עלי נותן דמי כולו זה הכלל דבר שהנשמה תלויה בו נותן דמי כולו:

מעלום אן לא בקא ללאנסאן בזואל נצפה פלד׳אלך אד׳א קאל ערך חציי או דמי חציי נותן ערך כולו ודמי כולו וקילה זה הכלל לישמל כל עצ׳ו לא ימכן אלאנסאן אלבקא בזואל בעצ׳ה אד׳א קאל ען ד׳אלך אלעצ׳ו ערך חציו עליו או דמי חציו עליו לזמה אלכל מת׳ל מן קאל ערך חצי לבי עלי או ערך חצי כבדי עלי פאנה יזן ערך כולו.

ד. האומר ערכו של פלוני עלי מת הנודר והנידר יתנו היורשים דמיו של פלוני עלי מת הנודר יתנו היורשים מת הנידר לא יתנו היורשים שאין דמים למתים:

הד׳א כלה בעד אלהעמדה בדין וקבל אן יקטע ת׳מן הנידר מאת עלי מא תקדם ביאנה.

---

[1] הרבה הוראות למלה „תקדיר", כפי שמשתמש בה הרמב"ם. פה היא במובן „אמד" או „שום". בכלל היא מתאימה עם „שעור" של המשנה, ובאותה ההוראה משתמש בה ר׳ סעדיה. ראה בכר Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwân ibn Ġanâh צ׳ 2 ציון א׳. ראה ג"כ Lane. במסכתנו נמצא تقدير פעמים אחדות גם במובן „סדר". [2] تثقيل מתאים עם „חומרא" של המשנה. הנגוד تخفيف = קולא. [5] ידיי B. [4] בודאי במקום بقاء, מקור מן بقي.

מן אגל אלמעאדן וארפעהא אעני אלדהב וגאב עןּ[1] דאלך דליל מן אמה של דימטיא ואן לם יכון[2] משהור במאל יעטי משקלו מן כל מא שאן אהל דאלך אלמוצע אן יזנוה ולו מן אלפאכהה אלתי שאן אהל דאלך אלבלד אלדי נדר פיה אן יתבאיעונה באלוזן אדא כאנת רכיצה לאנה אדא ולם יעלם לה חאל יזן ארכץ אלמוזונאת הנאך. ומרפק הו אלמרפק[3] ואן כאן אליד עלי אלחקיקה ואנמא חדהא מפצל אלרוסג לכן אלאצל מא דכרת לך פי נדרים זהו קולהם[4] בנדרים הלך אחר לשון בני אדם וכאנוא יסמון אליד ואלדראע יד ולדאלך ידכל ידה עד מרפקו במים פינהרק אלמא בלא שך לאנה יכרג מנה קדר מוצע אליד ואלדראע תם יכרג ידה מן אלכאביה פתבקא נאקצה פיאכד אללחם ואלעצם כמא דכר ולא יזאל ירמי פי אלכאביה חתי יטף אלמא ותמלא אלאניה[5] כמא כאנת קבל אן ידכל ידה פי אלמא תם יזן דאלך אללחם ואלעצם אלדי פי אלכאביה והו משקל ידו והדא צחיח לו כאן אללחם מתל אללחם פי אלנוע ואלמקדאר וכדאלך אלעצם והלכה כרבי יוסי וממא ינבגי אן תעלמה קולהם[6] האומר קומתי עלי נותן שרביט שאינו נכפף מלא קומתי עלי נותן שרביט הנכפף ויך הדא אלשרביט מן אלנוע אלדי ביין ואן קאל סתם נקדר חאלה עלי מא תביין פי הדה אלהלכה.

ב. דמי ידי עלי שמין אותו כמה הוא שוה ביד וכמה הוא שוה בלא יד זה חומר בנדרים מבערכים וחומר בערכים מבנדרים כיצד האומר ערכי עלי ומת יתנו היורשים ערכו דמי עלי ומת לא יתנו היורשים שאין דמים למתים ערך ידי וערך רגלי עלי לא אמר כלום ערך ראשי וערך כבדי עלי נותן ערך כולו זה הכלל דבר שהנשמה תלויה בו נותן ערך כולו:

---

[1] יותר נכון جاب جلي, כי בקשור עם عن צריכה היתה לבוא התמונה IV מן جوب. ראה Freytag

[2] ראה למעלה ע' ד' הערה 7.

[3] مرفق ל"ר مرافق. הרלב"ג בפרושו לשיר השירים (ראה Salfeld, Das Hohelied bei den Erklärern des Mittelalters בספר העתי Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums, Jahrg. VI, p. 38 —) מבאר „מתרפקת על דודה" (שה"ש ח' ה') האהובה שמה זרועה בזרועו של דודה, „כי מרפק בערבית לפי הרמב"ם (הכונה על פרוש המשנה) זרוע".

[4] נדרים נ"א ע"ב.

[5] آنية לשון יחיד במקום اناء ראה פרידלנדר צ' 5 הערה א' וב'.

[6] ערכין י"ט ע"א.

פרק חמישי.

א. האומר משקלי עלי נותן משקלו אם כסף כסף ואם זהב זהב
מעשה באמה של דימטיא[1] שאמרה משקל בתי עלי ועלתה
לירושלים ושקלוה ונתנה משקלה זהב משקל ידי עלי רבי
יהודה אומר ממלא חבית מים ומכניסה עד מרפקו ושוקל
בשר חמור וגידים ועצמות ונותן לתוכה עד שתתמלא אמר
רבי יוסי וכי היאך אפשר לכוון בשר כנגד בשר ועצמות
כנגד עצמות אלא שמין את היד כמה היא ראויה לשקול:

גמע פי הד֗א אלכלאם אלתפקה[2] פי מא קאל משקלי עלי ובין מן
אי נוע ובין מן קאל משקלי עלי סתם ולם יבין משקלו מן אי שי פקאל
אן אלד֗י יבין ידפע[3] חסב מא ביין אם כסף כסף ואם זהב זהב וא֗דא
לם יבין בל קאל משקלי עלי סתם פנט֗ר אלי חאלה ד֗אלך אלשכ֗ץ אן
כאן ד֗א מאל כביר משהור פלם יקצד אלא לת֗מן עט֗ים פיוכ֗ד מנה וזנה

---

[1] בתוצאה הראשונה של המשנה ובתוצאות התלמוד כתוב „ירמטיה".

[2] فقه V : לשאת ולתת בהלכה לכל פרטיה ודקדוקיה. ובצדק מתרגם אלמולי تفقّه בעברית „משא ומתן". [3] „נתן", שאונקלוס מתרגם כמעט בכ"מ בתורה במלה הארמית „יהב", מתרגמים הסופרים העברים=ערבים בשני אופנים, לפעמים دفع ולפעמים عطا. IV שמידל בטאמרו Randbemerkungen zu Saadias Pentateuchübersetzung בהמאנאטסשריפט פ̄. געשיכטע אונד וויססענשאפט דעס יודענטומס 1902 צ' 85 מוצא הגבלה בתרגום הערבי של „נתן", ביחוד אצל ר' סעדיה. במקום ש„נתן" מראה על נתינה בתור נדבה, אז מתרגם ר"ס „אעטא", למשל: תן לי הנפש (בראשית י"ד כ"א) = אעטני אלנפוס. אולם במקום שהנתינה היא חובה, שהתורה דורשת אותה וקובעת סכום, אז הוא משתמש במלה دفع. למשל: ונתן את הערכך קדש ליוי (ויקרא כ"ז כ"ג) = פידפע אלקימה̈ קדסא ללה; ונתת הכסף לאהרן ולבניו (במדבר ג' מ"ח) = וארפע אלפצה̈ להרון ובניה וכדומה. את ההגבלה הזאת אפשר להחליט גם אצל הרמב"ם, לפחות בפה"מ למסכתנו.

ה. יום שלשים כלמטה הימנו שנת חמש ושנת עשרים כלמטה הימנה שנאמר ואם מבן ששים שנה ומעלה הרי אנו למדים בכולם משנת ששים מה שנת ששים כלמטה הימנה אף שנת חמש ושנת עשרים כלמטה הימנה הן אם עשה שנת ששים כלמטה ממנה להחמיר נעשה שנת חמש ושנת עשרים כלמטה ממנה להקל תלמוד לומר שנה שנה לגזרה שוה מה שנה האמורה בשנת ששים כלמטה הימנה אף שנה האמורה בשנת חמש ושנת עשרים כלמטה הימנה בין להקל בין להחמיר רבי אלעזר אומר עד שיהיו יתרות על השנים חדש ויום אחד :

מן [1] נץ אלתורה יביין לך יקד דֿכרנא דֿאלך פי אול הדֿה אלמסכתא אן ערך בן חמש אקל מן ערך בן עשרים וערך בן עשרים אקל מן ערך בן ששים וערך אלדֿי זאד עלי אלששים אקל מן ערך אלדֿי הי דון אלששים פלדֿאלך אדֿא געלנא שנת ששים כלמטה ממנה כאן דֿאלך זיאדה פי אלערך לאנה יכון חמשים שקלים והדֿא אמר יביין אדֿא תֿאמלת מא תקדם פי אול אלמסכתא ורבי אלעזר יקול נאמר בשנת ששים ומעלה ונאמר בפריון בכור [2] מבן חדש ומעלה כמא אן הנאך חדש ויום אחד לאן פי יום ואחד ותֿלאתֿין תלזמה אלפדייה [3] בלא שך לדברי הכל כמא תביין פי תֿאמן בכורות [4] כדֿאלך מעלה אלמקיול פי שנת ששים חתי יזיד עלי אלסתין חדש ויום אחד ויתעלם שנת חמש ושנת עשרים מן שנת ששים בגזרה שוה כאלדֿי [5] פעל תנא קמא ואין הלכה כרבי אלעזר.

---

[1] חסר .B [2] במדבר ג׳ ט״ו. [3] אלפדייה — فَدِيَّة, בתמונה זו נמצאת המלה הזאת במקומות רבים של פהמ״ש, תמונה בלתי שכיחה בדקדוק הערבי. לדעת הרצוג (בתוצאת פה״מ למס׳ פאה, הערה 22) יש פה חלוף: במקום הּ צריך להיות آء, לאמר: فِدَآء. גם לדעת Nöldeke התמונה הזאת עם התשדיד בלתי אפשרית, אך הוא קורא: فِدْيَة· ראה ג״כ Müller בפרוש המלים שלו לספרו של נלדקה Delectus carminum arabicorum ערך فدى : فِدْيَة et فِدَآء.
[4] בכורות מ״ט ב׳. [5] ראה למעלה צ׳ ט״ו הערה 6.

ושמע העני ואמר מה שאמר זה עלי נותן ערך עשיר עני
שהעשיר או עשיר והעני נותן ערך עשיר רבי יהודה אומר
אפילו עני שבישראל והעשיר וחזר והעני נותן ערך עשיר :

ליס בין רבי ואלחכמים אכֿתלף ואנמא ביין לנא כיף יכון אלערך
איצֿ[א] מתֿל אלקרבן עלי מא קאל ורבי יהודא אלדֿי יקול אן מן העריך
וכאן עני תֿם העשיר תֿם העני אנה יגֿרם ערך עשיר אדֿ קד נתחייב
בערך וקת מא וכאן פי דֿאלך אלוקת עשיר יסתדל מן קולה[1] ואם מך
הוא מערכך עד שיהיה מך מתחלתו ועד סופו ואלחכמים יקולון אדֿ
וכאן עני בשעת העריך ופי וקת וזן אלערך פהו יזן ערך עני והלכה כחכמים.

ג. אבל בקרבנות אינו כן אפלו אביו מת והניח לו רבוא
ספינות בים ובאו לו ברבואות אין להקדש בהן כלום :

קולה אפלו אביו מת יריד בה ולו כאן אביה עלי אלמות וליס
פי אלאמכאן אן יעיש והי סירת[2] מנה מאלה לכנה עני פי תלך אלחאל
אלתי לזמה פיהא אלקרבן פאנה יביא קרבן עני ולו בעד חצול אלמאל
וכלאמה פי אלספינה ליס הו באן יכון לה פיהא סלאע לאנה עשיר
יתסמי ואנמא הי ספינה מבריה ברביאית עני נחסבה אלי אן תצל אלספינה
לאן שבירות אין משתלמת אלא בסוף ולם נחסבה איצֿא עשיר מן אגל
כונה מאלך ספינה אדֿ ליס ענדה מעישה גֿיר מן כראהא והדֿה אלמשנה
לרבי אלעזר אלדֿי יקול לא נאכֿד[3] פי אלערכין אלחמאר אלדֿי יכריה
לינעאש[4] בכראה ללא נקטע מעישתה כמא יבין מן מדֿהבה פי סאדס
הדֿה אלמסכתא ואינה הלכה.

ד. השנים בנדר כיצד ילד שהעריך את הזקן נותן ערך זקן
וזקן שהעריך את הילד נותן ערך ילד והערכים בנערך
כיצד איש שהעריך את האשה נותן ערך אשה ואשה
שהעריכה את האיש נותנת ערך איש והערך כזמן הערך
כיצד העריכו פחות מבן חמש ונעשה יתר על בן חמש
פחות מבן עשרים ונעשה יתר על בן עשרים נותן כזמן הערך :

הדֿה כלה ביין[5] ליס נחתאג[6] לה שרח[7].

---

[1] ויקרא כ"ז ח'. [2] שירת .B [3] נאכֿוד .P [4] نعش VII „להספיק מחיתו".
[5] הסר .P [6] לא יחתאג .P [7] מן „הדֿא כלה" עד כאן חסר בתרגום העברי.

מעשה שכן מצינו שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע שנאמר[1] וינסו אתי זה עשר פעמים:

ישיר אלי אן[2] אלדי יגעלהא גיר בתולה בפעלה אעני אינם ומפתה נותן חמשים כסף ואלדי יקול ענהא אנהא גיר בתולה נותן מאה ויצרב זאסתדר[3] לאלה בקול אללה וינסו איתי זה עשר פעמים ליעלמך אנהם כאנת להם דניב מתקדמה קבל קצה אלמרגלים ולכן לם ינבת עליהם גזר דין באן ימותו פי אלמדבר אלא בדנב לשון הרע והו קולה[4] ויוציאו דבת הארץ אשר תרו אותה וכו'.

פרק רביעי.

א. השג יד בנודר והשנים בנדר וערכים בנערך והערך כזמן הערך השג יד בנודר כיצד עני שהעריך את העשיר נותן ערך עני ועשיר שהעריך את העני נותן ערך עשיר:

השג יד בנודר הו קולה תעאלי[5] כאשר תשיג יד הנודר וקו' ביצד הו תביין אלפצל אלאול וסמי הנא אלמעריך נידר כאלדי[6] פעל אלכתאב לאנה נידר עלי אלחקיקה והו יביין אלהלכה כלהא פצל פצל פי מא בעד.

ב. אבל בקורבנות[7] אינו כן הרי שאמר קורבנו של מצורע זה עלי אם היה מצורע עני מביא קרבן עני עשיר מביא קרבן עשיר רבי מאיר אומר אני אף בערכים כן וכי מפני מה עני שהעריך את העשיר נותן ערך עני שאין העשיר חייב כלום אבל עשיר שאמר ערכי עלי

---

[1] במדבר י"ד כ"ב. [2] חסר .P [3] מן ـﮓ VIII . אפשר, שאות ל' של „לאלה" שיכת ל„אסתדר", ואז תהיה הגרסא: „אסתדל אלה" מן دل X [4] במדבר י"ג ל"ב. [5] ויקרא כ"ז ה'. [6] „כאלדי" במובן „כאשר". [7] „קורבן" בתמונה הערבית قُرْبان. ראה נחמיה י' ל"ה.

זרע חמר בחמשים שקל כסף ופי שדה מקנה קאל[1] ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו יקדיש איש ליוי וחשב לו הכהן את מכסת הערכך ומכסת הו אלתֿמן והו קולהם[2] אין מכסת אלא דמים וכן הוא אומר[3] והרמות מכס ורבי אלעזר יקול אד̇ וגא פי שדה אחוזה וחשב ופי שדה מקנה וחשב פנחכמה בגזרה שוה שדה מקנה כשדה אחוזה ג̇יר פי זיאדה אלכ̇מס אן יפדי לנפסה אד̇ וביין אלנץ̇ זיאדה אלכ̇מס פי שדה אחוזה וחדהא ולם ילזמה פי שדה מקנה וקד עלמת אן אלחומר הו אלכיר ואלכור שלשים סאה וקד ביינא מקדאר אלסאה פי מנחות[4] וג̇ירהא פקולה זרע חמר שעורים יריד בה מבד̇ר תֿלאתֿין[5] סאה מן אלשעיר והו אכבר בכתֿיר מן מזרע שלשים סאה חטים ואין הלכה כרבי אלעזר.

ג. בשור המועד שהמית את העבד להקל ולהחמיר כיצד אחד שהמית את הנאה שבעבדים ואת הכעור שבעבדים נותן שלשים סלע המית בן חורין נותן את שוויו חבל בזה ובזה משלם נזק שלם:

קד תביין פי קמא[6] אן אלמיעד שהרג האדם משלם את הכופר ואנה משלם נזק שלם לכ̇ונה מיעד.

ד. ובאונס ובמפתה להקל ולהחמיר כיצד אחד שאנס ופתה את הגדולה שבכהונה ואת הקטנה שבישראל נותן חמשים סלע ובבושת ובפגם הכל לפי המבייש והמתבייש:

הד̇א ביין כלה וקד תקדם שרחה[7] פי תֿאלתֿ כתובות[8].

ה. ובמוציא שם רע להקל ולהחמיר כיצד אחד שהוציא שם רע על הגדולה שבכהונה ועל הקטנה שבישראל נותן מאה סלעים נמצא האומר בפיו חמור מן העושה

---

[1] ויקרא כ"ז כ"ב. [2] ערכין י"ד ע"ב. [3] במדבר ל"א כ"ח. [4] משנ' מנחות פ"ו ו'.

[5] תֿלתֿין P. [6] בבא קמא מ"ב ע"א. [7] شرح יש להבין כמעט בכל מקום בפרוש המשניות „פרוש" או „באור". במקומות בודדים אמנם משתמש הרמב"ם במשמעות „תרגום". [8] משנ' כתובות פ"ג ג'—ז'.

פרק שלישי.

א. יש בערכין להקל ולהחמיר בשדה אחוזה להקל ולהחמיר בשור המועד שהמית את העבד להקל ולהחמיר באונס ובמפתה ובמוציא שם רע להקל ולהחמיר יש בערכין להקל ולהחמיר כיצד אחד שהעריך את הנאה שבישראל ואת הכעור שבישראל נותן חמשים סלע אם אמר הרי דמיו עלי נותן את שוויו :

מענא [1] להקל ולהחמיר הנא אן קד יזן דֿאלך אלשכֿץ אכתֿר ממא ילזמה או אקל מנה לו נטֿר לקימה אלשי אלדֿי אנדֿר עלי נפסה או [2] קימה אלפעל אלדֿי פעל לכנהא [3] אמור מקטיעה פי אלתורה לא ירגע פיהא אלי תֿמן וכעור אלסמג אלצורה אלקביח ונאיה אלגמיל אלמרה [4] וקצד אלי אכבר ערך ולדֿאלך קאל חמשים סלע.

ב. ובשדה אחוזה להקל ולהחמיר כיצד אחד המקדיש בחולת המחוז ואחד המקדיש בפרדסות סבסטה ניתן בית זרע חמר שעורים בחמשים שקל כסף ובשדה מקנה נותן את שוויו רבי אלעזר אומר אחת שדה אחוזה ואחת שדה מקנה מה בין שדה אחוזה לשדה מקנה אלא שבשדה אחוזה הוא נותן חומש ובשדה מקנה אינו נותן חומש :

קאל אללה [5] פי שדה אחיזה והו [6] אלארץ אלמירותֿה ענדה ואם משדה אחוזתו יקדיש איש ליוי והיה ערכך לפי זרעו זרע חמר שעורים בחמשים שקל כסף סוי כאנת הדֿה אלארץ אחסן ארץ פי ארץ ישראל או ארדא הדא וממא יגב אן תעלמה אן הקדיש שדה מלאה אילנות משדה אחיזה פאן תחסב [7] אלתֿמאר [8] באתֿמאנהא ותמסח אלארץ ותחסב

---

[1] הסר .P   [2] אן .B   [3] לכונהא .P   [4] „אלמרהֿ" במקום المرأة.
[5] ויקרא כ"ז ט"ז.   [6] והי .P   [7] יותר נכון „פתחסב" במקום „פאן תחסב".
[8] אלאשגר .P

איאם פיכון אלבאקי מן איאם אלגמעה ארבעה איאם והו מעני קולהם[1] סמנא בעלמא נקט.

ו. אין פוחתין משנים עשר לוים עומדין על הדוכן ומוסיפין עד לעולם אין קטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלוים אומרין בשיר ולא היו אומרין בנבל ובכנור אלא בפה כדי ליתן תבל בנעימה רבי אליעזר בן יעקב אומר אין עולין מן מנין ולא עומדין על הדוכן אלא בארץ היו עומדין וראשיהן כבין רגלי הלוים וצוערי הלוים היו נקרין :

האולאי[2] אלשנים עשר לוים כנגד תשעה כנורות ושני נבלים וצלצל[3] אלתי לא יכון אקל מנהא ואעלם אן אלחצוצרות להם אן יזידון פי עדדהא אלי מאיה ועשרין לא אכת̇ר וג̇יר אלחצוצרות ממא קאלוא פיה עד לעולם לים לה חד ונבל וכנור מן אלאת אלאותאר[4] ותכ̇תלף באכ̇תלאף אלאותאר פי אלכ̇ת̇רה ואלקלה וקד ביינא אן עקר שירה בפה ותבל בנעימה יעני בה תחסין אלצ̇ות ומדה ת̇ם קאל רבי אליעזר בן יעקב אן אלד̇ין יקולון אלשיר עלי אלאלאת ולא יקולון בפה אין עולין ממנין שנים עשר לוים ואין עומדין עם הלוים על הדוכן אלא בארץ היו עומדין וראשיהן כבין רגלי הלוים וצוערי הלוים היו נקראין מאכ̇וד̇ מן צער יעני אנהם יצ̇איקון אלוים ויקלקונהם לאן נג̇ם אלאתהם יכ̇פי מחאסן נג̇ם אלוים אלד̇ין יקולון שירה בפה וקולה אין קטן נכנס לעזרה יריד בה[5] אול מא ידכ̇ל ללעבודה לא יבתדי אלא וקת בו[6] אללוים יקולון אלשירה.

---

[1] ערכין י׳ ע״א. [2] הולא .P. האולאי במקום هؤلاء. [3] אדות כלי הזמר במקדש ירושלים ומקהלת הלוים ראה גרץ: Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft d. Jud. 1881, p. 244 ff. שם הוא מזכיר גם משנה זו ומבאר אותה ברחבה. [4] „מן אלאת אלאותאר" יש לתרגם בעברית „מכלי היתרים", אך לא „מאלו היתרים" כמו שנמצא בתרגום העברי. [5] חסר .P. [6] בון .P.

קרבן אלדׄי ידחה שבת אמא חליל גׄשל בית השאובה אינו דוחה לא שבת ולא יום טוב כמא ביינא פי אכׄר פרק מן סוכה[1].

ד. ועבדי הכהנים היו דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר משפחת בית הפגרים ובית צפריה ומאמום[2] היו ומשיאין לכהונה רבי חנניה בן אנטגנס אומר לוים היו:

רבי מאיר יגוז אן יכונוא עבדים לאנה יקול אין מעלים מן הדוכן לא ליוחסין ולא למעשרות ורבי יוסי יקול לא יכוניא עבדים לאן מעלין מן הדוכן ליוחסין ורבי חנניה יקול מעלין מדוכן למעשרות פלדׄאלך לא יכוניא אלא לוים ואלכל מגמעין אן אלשיר לא יקילה אלא אלוים ואנמא אכׄתלאפהם פי אלדׄין יזמרון עלי אלשיר לאן עקר שירה בפה וקאל אללה פי אללוי[3] ושרת בשם יי אלהיו איזה הוא שירות שהוא בשם יוי הוי אומר זו שירה והלכה כרבי יוסי.

ה. אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים כדי לשבת ולשני ימים טובים של ראש השנה ומוסיפין עד לעולם אין פוחתין משתי חצצרות ומוסיפין עד לעולם מתשעה כנורות ומוסיפין עד לעולם והצלצל לבד:

הדׄה אלמשנה לבן בגבג והו יעתקד אן אלתמיד יחתאג אן יך מעד קבל דׄבחה בארבעה איאם יתעלם דׄאלך מן פסח מצרים אלדׄי[4] כאנת משיכתו מבעשור ושחיטתו בארבעה עשר לאן גא פי אלפסח[5] במועדו וגא פי אלתמיד[6] תשמרו להקריב לי במועדו ושרח מבוקרין מפתקדה יעני אנהא[7] אפתקדת ופתשת מן אלעיוב ואעדת לאלדׄבח וקילה כדי לשבת ולימים טובים ליס יריד בה אן ששה טלאים תחתאג לשבת ולשני ימים טובים לאן אכׄתר מן דׄאלך יחתאג להדׄה אלתׄלאתׄה איאם ואנמא יריד בה אן אלששה טלאים תכון מעדה קבל אלחאגה אליהא באיאם אלגמעה אדׄא אסקט מנה שבת ושני ימים טובים אלתי הי תׄלתׄה

---

[1] משנ' סוכה פ"ה א'. בקצה הכ"י עוד נמצא: והנאך תביין איצׄא אמר אלתקיעות. [2] Ἐμμάους שם המקום הזה נכתב בגרסאות שונות. יש שגורסים אמאום, ויש שגורסים עמאוס או עמעוס ועוד. ראה למשל מדרש קהלת רבה להפ' כי העשק יהולל חכם (קהלת ז' ז'): הלך לאמעוס מקום מים יפים; קדושין נ"ז ע"א: שמעון העמסוני. וכן (שם): נחמיה העמסוני. [3] דברים י"ח ז'. [4] אלתי .B [5] במדבר ט' ב'. [6] שם כ"ח ב'. [7] חסר .P

אמר אלעבור נסבה בוגה וקד ביין פיה מן אגלאט תלך אלתואליף מא פיה אלכפאיה ואנמא ד֗כרנא הנא מן ד֗אלך טרפא יסירא בחסב גרץ֗ אלתואליף ולא נראה ביינוא פי אלתלמוד 1 אן מענאהא לם יצ֗הר להם בחסב אלאצול אלתי באידיהם אנה ינבג֗י אן יכון פיהא מעוברים אכת֗ר מן ת֗מאניה אשהר ושתי הלחם ולחם הפנים קד ביינא ד֗אלך פי חאדי עשר מנחות 2 וקטן נמול תביין איצ֗א פי ת֗אסע עשר בשבת 3.

ג. אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעה במקדש ולא מוסיפין על ארבעים ושמונה אין פוחתין משני נבלים ולא מוסיפין על ששה ואין פוחתין משני חלילין ולא מוסיפין על שנים עשר ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת שני ביום טוב הראשון של פסח וביום טוב הראשון של עצרת ובשמונת ימי החג ולא היה מכה באבוב של נחשת אלא באבוב של קנה מפני שקולו ערב ולא היה מחלק אלא באבוב יחידי מפני שהוא מחלק יפה[4]:

נבל אלה עלי שכל אלזק והי ד֗את אות֗אר יוקיע 5 פיהא וחליל הי אלה משדורה 6 ענד אלכאפה אעני מזמאר 7 ואבוב קצבת 8 אלמזמאר אעני אלגעבה אלדקיקה אלתי פי ראסה ואבוב של קנה הו אלקצבה אלצג֗ירה אלתי פי ראס אלמזמאר ואבוב יחידי יריד בה ד֗א ת֗קבה ואחדה ומחלק הו אלזמר 9 אלד֗י יזמרה אלזאמר פי אלמזאמיר 10 עלי טריקה אלשי אלמקיול קבל אן יבדי 11 אלמג֗ני באלג֗נא אלד֗י יכון באיזאה פי איקאע אלעיד אלתושוח 12 הכ֗דא פסר עלינא דאימא לכן אלד֗י יצח מן אלתלמוד 13 אן חליל ואבוב שיא ואחדא והד֗א אלחליל אלמד֗כור הנא הו חליל של

---

[1] ערכין מ׳ ע״א. [2] משנ׳ מנחות פ״ט א—ב. [3] משנ׳ שבת פי״ט ה׳.

[4] בדבר כלי הזמר הנזכרים במשנה זו ראה אקרמן: Der synagogale Gesang, Berlin 1894, p. 7.

[5] יוקיע במקום יוקע. وقع IV במובן „להוציא את הקולות מכלי הזמר במשקל שוה" עומד כרגיל בקישור עם ب. [6] אלאלה אלמשהורה B.

[7] אלמזמאר P. [8] קצבת במקום קצבה = قصبة [9] אלזמאר P. [10] אלמזמאר P.

[11] יבדי במקום יבדא מן بدأ. [12] التوشيح אלתושיה P. כך גם בתרגום העברי.

[13] ערכין י׳ ע״ב.

ב. אין פוחתין מארבעה חדשים המעוברין לשנה ולא נראה יתר על שמונה שתי הלחם נאכלות אין פחות משנים ולא יתר על שלשה לחם הפנים נאכל אין פחות מתשעה ולא יתר על אחד עשר קטן נמול אין פחות משמנה ולא יתר על שנים עשר יום :

מן אלמעלום אן שהורנא קמרייה ומן אלמעלום אן אלסנה אלקמרייה תׄלאתׄ מאיה וארבעה וכׄמסון יומא ותסע סאעאת גׄיר כׄמס סאעה בתקריב [1] פאדׄא געלנא שהור סנתנא שהר מן תׄלאתׄין והו יתסמי מעובר ויתסמי איצׄא מלא ושהר תסעה ועשרין והו אלדׄי [2] יתסמי חסר חתי תכון אלסנה סתה אשהר חסרים וסתה אשהר מעוברים יכון עדד איאם תלך אלסנה תׄלאתׄ מאיה וארבעה וכׄמסין ויבקי עלינא מן אלסנה אלקמרייה תלך אלסאעאת ומן אגתמאע הדׄה אלפצׄלה ילזם אן יזאד פי בעץׄ אלסנין יום אי יומין חתי תכון פי תלך אלסנה תׄמאניה אשהר מעוברים וקד תכון אלפצׄלאת אלתי [3] אגתמעת מענא אקל מן אלאיאם אלתי זדנא פיכון דׄאלך [4] סבב נקצאן [5] אלסנה אלאתיה ען אלתׄלאתׄ מאיה ואלארבעה וכׄמסין חתי יכון פיהא חסרים מן סתה והדׄה הי אחד אלאסבאב אלאול פיכון אלחסרים ואלשלמים ואלכסדרן ולים גׄרצׄנא הנא אלכלאם עלי גמלה תלך אלאסבאב ולא תׄה חסאבהא לאן הדׄא אמר לעלה יחתאג תאליף עלי חדתה [6] וקד ולף [7] גׄירנא [8] פי אלאנדלס פי דׄאלך אלגׄרץׄ וגׄירה מן הדׄא אלנוע תאליפא מסתחסן גדא [9] ליס [10] בינה ובין אלתואליף אלתי ולפת פי אלמשרק פי

---

[1] באלתקריב P. [2] חסר P. [3] אלדׄי B. [4] חסר P. [5] לנקצאן B.

[6] على حدة et على حدته (seorsim, separatim) ראה Freytag. — حدة מקור מן وحد. [7] ולף = ألف [8] בודאי מכון פה הרמב"ם את קונטרסו „חשבון העבור", שחבר בהיותו בן עשרים ושלש שנים ע"פ בקשת אחד מחכמי ספרד ללמוד ממנו מלאכת העבור וחשבון קביעות התקופות והמולדות בדרך קצרה. ע' גרץ, גד"י, כרך VII, צ' 315. [9] פרנקל בדרכי המשנה צ' 326, אשר היו לפניו הדברים האלה בתרגום העברי, משער, שבדבריו „וכבר חבר זולתנו בספרד בזה הענין וזולתו מהמין הזה חבור נאה מאד שאין בינו ובין החבורין שחברו במזרח בעניני העבור דומיא בשום צד" כון הרמב"ם לספר העבור של ר' אברהם בר חייא הנשיא (או אלברצלוני 1136—1065). ספר העבור יצא לאור ע"י צבי פיליפובסקי בלונדן תרי"א. נכבדים לזה דברי שד"ל בכרם חמד, חלק ז, צד 78.
[10] מכאן עד וקד ביין חסר P.

זאד זמאן רויה אלדם יומא נקץ זמאן אלפתח יומא והי פי ד̇אלך כלה
ספק זבה חתי אד̇א קאלת אחד עשר יום טמא ראיתי פתחה̇ תשעה והי
איצ̇א ספק זבה לאן נקול יומין מן הד̇ה אלאחדי עשר יומא קבל עת
נדתה ושבעה של נדה ויומין בקייה אלאחדי עשר יומא אלתי ראת[1]
פיהא. אלדם בעד זמאן נדה פיבקי מן אלדור תסעה איאם וכד̇אלך קאלו
פתחה תשעה פאן קאלת את̇ני עשר יומא ראיתי דם פתחה שמנה והי
זבה בתחקיק לאנך אן קלת אן יומין מן זמאן רויה אלדם קבל עת נדה
ושבעה של נדה ושלשה בעד זמאן אלנדה פהי זבה לאנהא קד ראת
שלשה ימים רצופין בעד זמאן אלנדות ואן קלת אן הד̇ה אלשנים עשר
יום אלתי ראית פיהא כלהא אלדם לעל מן גמלתהא שלשה ימים קבל
עת נדה ושבעה של נדה ושנים אחר הנדה פהי איצ̇א זבה לאן קד
תקדמת אלזיבות לנדות וכד̇אלך אד̇א ראת אלדם ת̇לת̇ה עשר יום פתחה
שבעה עלי הד̇א אלקיאס בעינה באן נגעל מן אלת̇לאת̇ה עשר יומא יומין
קבל אלנדה ואלאחד עשרה אלבאקיה מן גמלה אלדור פיבקי מן אלדור
שבעה והד̇ה איצ̇א זבה בתחקיק כמא ביינא פי אלתי קבלהא ולהד̇א
אלמעני גא נץ אלבריתא עלי מא אצלה אלתלמוד[2] כל הזבות טועות
מביאות קרבן ואינו נאכל חוץ מפתח השבעה ומפתח השמונה שמביאות
קרבן ונאכל לאנהמא זבות בתחקיק עלי מא שרחנא פלד̇אלך תאכל
חטאתן והד̇א אלד̇י קלנא פתחה שבעה עשר ומא דון ד̇אלך אלי שבעה
ליס אלג̇רץ̇ בה אן תבקי הד̇ה אלמדה חראם עלי בעלהא בל מענאה מא
ד̇כרנא אן בעד תלך אלמדה תקבע לה וסת לנדתה והו אקל מא ימכן
כמא ביינא והו קולהם פי אלתלמוד[3] למה לי כולי האי תמני שבעה
ותשתרי וכאן אלגואב לבעלהא ולטהרות לא קא אמרינן כי קא אמרינן
לתקוני נדה ופתחה יעני ליחצל להא זמאן אלנדות ויתחצל להא אלדור
אלד̇י בין נדות ונדות ולא פרק בין אלתי תרא דם ת̇לת̇ה עשר יום
והי ג̇אלטה כמא קלנא או לו ראת אלדם מא ראת מן אלזמאן לא
אקל[4] מן פתח שבעה לאנהא זבה ודאית כמא ביינא והי תחתאג[5] תעד
שבעת ימי נקיים פאקל מא ימכנהא אן תגעל אבתדי זמאן אלנדות בעד
שבעת ימי ספירה ומן נץ אלתורה יבין לך אן נגעי אדם אקל מא
פיהא תסגר שבעת ימים[6] ואכת̇ר מא יכון אלהסגר פי נגעי בתים שלשה
שבועית כמא יבין פי ת̇אלת̇ נגעים[7].

---

[1] אלד̇י ראית B. [2] ערכין ח' ע"ב. [3] שם. [4] אקול B. [5] ארות حج VIII. בלי أن ואחריו אימפרפקטום, ראה פרידלנדר צ' 30. [6] במדבר י"ב י"ד. [7] משנ' נגעים פ"ג ח'.

הל הי זבה גדולה אי לא פהי תביא קרבן זיבות ואינו נאכל ואצל אכ֗ר אן אלמראה אלתי נשך פי עת נדתה מתי מא בקית בעד אנקטאע אלדם 1 שבעת ימים טאהרה פהי חלאל לבעלהא וללתצרף פי אלתרומה לאנהא ולו כאנת זבה פקד בקית שבעת ימי נקיים. ופתח תתסמי אלמדה אלתי הבקא אלמראה בעד אנקטאע אלדם וחיניד֗ תגיהא וסת שניה אעני זמאן נדה אלמעלום פקאל אן אלמראה אלג֗אלטה יעני אלתי ג֗לטת פי עת נדתה ולא תעלם אי זמאן הו וראת דם והי לא תעלם הל הד֗א אלוקת 2 אלד֗י ראת פיה אלדם עת נדה הו פיכון ד֗אלך דם נדה או בלא עת נדתה ראת הדם פהו דם זיבות פהד֗ה תכ֗תלף להא מדה אלפתח בחסב אלאכ֗תלאף עדד אלאיאם אלד֗י 3 ראת פיהא אלדם והד֗א תפציל ד֗אלך עלי מא פצלתה אלבריתה 4 אד֗א קאלת יום אחד ראיתי דם פקט פלמא אן נקול לעלה אול יום מן אלנדה ובקי עליהא מן אלדור אלד֗י בין אלנדה ואלנדה סבעה עשר יום סתה איאם בקייה אלנדה ואחד עשר יום שבין נדה לנדה כמא ביינא פהד֗ה אלמראה פתחה שבעה עשר יום פאן ראת דם בעד אלשבעה עשר יום פהו יכון דם נדה לאנה בעת נדתה פאן קאלת שני ימים ראיתי פתחה איצ֗א שבעה עשר לאנא נקול לעל הד֗ה אלשני ימים מנהא יום קבל עת נדתה ויום מן אבתדי 5 עת נדתה ובקי מן אלדור אלי אלאן סבעה עשר יום וכד֗אלך אד֗א קאלת שלשה ימים ראיתי נקול לעל יומין מנהא קבל עת נדתה ויום מן אבתדי שבעת ימי נדה ובקי מן אלדור סבעה עשר פהי איצ֗א פתחה שבעה עשר לכנהא ספק זבה לאנהא קד ראת שלשה ימים עלי אלאולי 6 והי לא תערף להא עת נדה וימכן אן הד֗ה אלשלשה ימים בלא עת נדתה הי פאן קאלת ארבעה ימים ראיתי נקול פיהא איצ֗א אנהא ספק זבה וקרבנה אינו נאכל לאן קד תכון הד֗ה אלארבעה איאם את֗נין קבל עת נדתה ואת֗נין מן ימי נדתה פלא תכון זבה ואד֗א קדרנא הד֗א אלשך יכון פתחה ששה עשר לאן אד֗א ג֗עלנא יומין מן הד֗ה אלארבעה מן אול עת נדהה יבקי מן אלת֗מאניה עשר יום אלד֗י הו אצג֗ר 7 דור י"ו יום פאן קאלת חמשה ימים ראיתי עלי הד֗א אלקיאם בעינה נקול ת֗לת֗ה 8 איאם מן הד֗ה אלכ֗מסה מן איל עת נדה ויבקי אלדור 9 כ֗מסה עשר יומא וכד֗א נצת אלבריתא חמשה ימים ראיתי פתחה חמשה עשר והי איצ֗א ספק זבה ולא יזאל אלאמר הכד֗א כיף מא

---

[1] חסר P. [2] חסר P. [3] אלד֗י במקום אלת֗י. [4] ערכין ח' ע"א.
[5] אבתדא P. [6] على الاولى במובן „על הסדר", כמו שתרגם בצדק אלמולי.
[7] גמיע הדא אלדור P. [8] הדא אלת֗לת֗ה P. [9] מן אלדור P.

בערכין פחות מסלע ולא יתר על חמשים לילא[1] תצׄן אן מן ליס[2]
יקדר עלי גמלה אלערך אלדׄי עליה אלא עלי בעצׄה פאנה יובׄד מנה
סלע פקט פאעלמך אנה יוכׄד מנה כל מא יקדר עליה ואן[3] מתׄלא אן
כאן עליה ערך כׄמסין וכאן כל מא יםתלכה תסעה[4] וארבעין[5] פאנה
תוכׄד אלתסעה וארבעין[6] תׄם אכׄד פי אשיא שביהה בהדׄא אלמענא[7]
פקאל אין פתח בטועה וכו' והדׄה אלהלכה תחתאג אלי אצול תקדם
תדׄכר[8] בעצׄהא פי מסכת ביצה[9] ופסחים[10] וסיאתי תפציל אצולהא כלהא
פי מסכת נדה[11] ואסמע מנהא אלאן מא יחתאג אליה פי הדׄא אלמוצׄע
ודׄאלך אן אלמראה אדׄא ראת דם נדה פהי טמאה שבעת ימים ולא
פרק בין אן תרא אלדם יומא ואחדא או טול אלסבעה איאם נדה תסמי
פאדׄא ראת אלדם בלא עת נדתה אעני בעד אלסבעה איאם חיניד̇ תסמי
זבה אם ראת יום אחד או שנים פהי תסמי זבה קטנה או שומרת יום
בנגד יום ולא ילזמהא קרבן זיבות פאדׄא ראת שלשה ימים זה אחר זה
פי תלך אלמדה אלתי בין אלנדות ואלנדות תתסמי זבה גדולה וחיבת
בקרבן זיבות ואקל זמאן יכון בין אלנדות ואלנדות אחד עשר יום והו
נקל[12] והדׄא קולהם אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני
פכל דם תראה אלמראה טול סבעה איאם אלתי קד קבעה לה וסת[13]
אן דׄאלך הו עת נדתה והו דם נדה וכל מא תרי פי אלאחד עשר יומא
בעד אלסבעה הו דם זיבה ואלדׄי תרי יום אלאתׄני[14] עשר ומא בעדה הו
דם נדה לאנה וקת נדה[15] אעני וסת שניה פקד באן אן מן אול יום מן
אלנדות אלי איל יום מן נדות תׄאנייה תׄמאנייה עשר יומא לא אקל מן
דׄאלך[16] פהדׄא אצל ואחד אחפצׄה. ואצל אכׄר אן כל מן יקע פיהא שך

---

[1] ללא .B [2] لَيس במובן השלילי של لَا. ראה דקדוק לשון ערב של Caspari תוצאה המישית § 524; יותר ברחבה אדות החזיון הדקדוקי הזה, המצוי בסגנונו של הרמב"ם, אצל Wright II. § 159 [3] ואנה .P [4] חסר .P [5] ארבעין .P [6] תוכׄד מנה אלמ' (אלארבעין) .P [7] אלמעני .P [8] דׄכר .P [9] ביצה כ' ע"ב. [10] פסחים מ"ז ע"א. [11] נדה ע"ב ע"א.

[12] نَقل הוא לפי התרגום העברי „קבלה". פריעד הראה (ע' Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums 1902, p. 380) כי הוראת המלה „נקל" איננה רק „קבלה", לאמר: באור פסוק ע"פ ההלכה, כי אם כנוי בכלל לתורה שבע"פ. הרמב"ם מבדיל בשמוש המלה نَقل והמלה نَصّ: הראשונה היא כנוי לתורה שבע"פ, והשניה לתורה שבכתב. [13] وَسِيمة. אורח או ארח הנשים בעברית. בפה"מ למס' עדיות מבאר הרמב"ם: וקת מעלום למאתהא.

[14] תאני .P [15] חסר .P [16] ולא אכתר מנה.

פרק שני.

א. אין בערכין פחות מסלע ולא יתר על חמשים סלע כיצד נתן סלע והעשיר אינו נותן כלום פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע היו בידיו חמש סלעים רבי מאיר אומר אינו נותן אלא אחת וחכמים אומרים נותן את כולם שאין בערכים פחות מסלע ולא יתר על חמשים סלע אין פתח בטועה פחות משבעה ולא יתר על שבעה עשר אין בנגעים פחות משבוע אחד ולא יתר על שלשה שבועות:

קד עלמת מן נציץ 1 אלתירה אן אכתר מא פי אלערכים חמשים סלע ואקל מא פיהא שלשה סלעים הדא למן קדר עלי אלערך אלדי אלזם נפסה אמא אן כאן פקיר הדא אלדי העריך פיקטע עליה עלי חסב קדרתה לקו' תעאלי יאם מך הוא מערכך לכן לא יקטע עלי אחד פי ערך אקל מן שקל ולו כאן מן אלפקר פי נהאיה לקולה 2 וכל ערכך יהיה בשקל הקדש 3 פלדאלך מתי 4 מא קדר בסלע ודפע 5 סלע ולי כאן אלערך אללאזם 6 לה אכתר 7 ערך והו חמשים וגאדת 8 חאלה בעד דאלך לא ילזמה גרם ואן דפע אקל מן סלע פכאנה מא דפע שיא ראסא ואלערך באקי עליה ולדאלך אן גאדת ידה 9 יזן אלערך אלדי כאן עליה מכמל אד אקל מן סלע פי אלערכין איני פוטר מידי ערך תם אראד אלתנא אן יתבת לנא סתם עלי מדהב אלחכמים אלדין קאלוא ניתן את כולם ועלי אנה עני ולא ענדה גירהא אד והו חייב בהן פתוכד מנה פקאל שאין

---

[1] نص ל״ר نصوص במובן „הכתוב״, כנוי לדברים הכתובים בתורה. ראה Bacher, Die Bibelexegese des Maimûnis, Budapest 1896, p. 28 הערה 3. יש שמתרגמים نصّ „לשון הכתוב״. הולצר בתוצאת פרוש המשנה לפרק חלק, הערה י״ג, מראה על מקומות אחדים בפה״מ, אשר שם נמצא نصّ בהוראת „מובן המלה״ (Wortsinn). כך למשל במשנה ג' לפרק ט' של מס' סנהדרין בענין הצדוקים: הם (הצדוקים) סומכים רק על نصوص ال תורה וכו', לאמר: לצדוקים העקר מובן המלים של הכתובים, בנגוד להפרושים, שהם דורשים את הכתובים ומוציאים את המקראות מידי פשוטם. [2] תעלי .P [3] ויקרא כ״ז כ״ה. [4] חסר .P [5] ידפע .B [6] ערך אללאזם .P [7] אכבר .P [8] וגאת .P [9] ידיה .P

לאן קד ירגע אלסלטאן פי אמרה ואלאכ̇תלאף בין רבי יוסי ותנא קמא פיה אם הזיק רבי יוסי יקול יוכ̇ד מן מאלה קדר מא הזיק לאן [1] מנד̇ חכמת אלתורה אן מן הזיק ישלם צארת מלוה הכתובה בשטר וגובה מן היורשין ותנא קמא יקול מלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמיא ואיני גיבה מן היורשים והלכה כתנא קמא והד̇י כלה עלי ראי מן יקול מלוה על פה אינו גובה מן היורשין וקד עלמת אן קטוע אלהלכה [2] אלד̇י עליה אלעמל ענדנא אליום מלוה על פה גובה מן היורשין פלד̇אלך אם הזיק יוכ̇ד קדר אלנזק מן תרכתה [3].

ד. האשה שהיא יוצאה ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד ישבה על המשבר ממתינין לה עד שתלד האשה שנהרגה נהנין בשערה בהמה שנהרגה אסורה בהנייה:

משבר אסם אלמוצ̇ע אלד̇י יהייא [4] ללמראה לתלד פיה והד̇א אלד̇י קלנא [5] נהנין בשערה בשרט אן תקול והי חייה תנו שערי לפלונית לאנה מנפצל̇ [6] מנהא וכאנהא דפעת שיא ממא תמלך אמא אן קתלת ילם תקול [7] שיא שערה אסיר בהנאה וקד ביינא פי ת̇אני קדושין [8] כון שור הנסקל אסור בהנאה וכד̇אלך כל בהמה תיהרג באמר בית דין פהי אסירה בהנאה מת̇ל שור הנסקל.

---

[1] לָאןּ במקום שתי נקודות בארך. בכלל אין הרמב״ם מבדיל בסגנונו בין אןּ ובין לָאןּ, הוא משתמש בשניהם מבלי הבדיל בין זה לזה בהוראתם העקרית.
[2] ראה למעלה דף א׳ הערה א׳. [3] תריכתה .P [4] היא .P [5] חסר .P
[6] فصل .VII במובן „de sortir d'un endroit, le quitter" קשור או עם عن או עם مِن; במובן „se séparer de quelqu'un" צריך להיות מחובר רק עם عن. ראה Dozy. אך כנראה פה לפנינו עבריות. ראה עזרא י׳ ח׳. [7] „לם תקול" במקום „לם תקל". אינדיקטיוו במקום יוססיוו אחרי لم. [8] משנ׳ קדושין, פ״ב ט׳.

כאן ואפלו גוים פאלכל מקרין אן[1] אלגוים למעני אלעדכים נתרבו לקסם מן אקסאמהא ותמעטו פי קסם אבר רבי מאיר יקול נערך רבה שהרי ריבה בנערכין יתר מן המעריכין שהרי חרש שוטה וקטן נערכין ולא מעריכין ורבי יהודה יקול מעריך ריבה שהרי ריבה במעריכין יתר מן הנערכין שהרי טומטום ואנדרגינס מעריכין ולא נערכין והלכה כרבי מאיר[2] ואעלם[3] אן אלגוי אדא נדר וקאל דמי עלי או דמי פלוני עלי אלדי ילזמה דאלך כמא קלנא לא יגוז אן יצרף דאלך בוגה[4] פי בדק הבית ולא פי בניאן שי פי ירושלים בל חכמה אן יבדק הגוי על דעת מי נדר אם אמר דעת ישראל נדרתי יצרפה בית דין פי צרכי צבור לא פי בדק הבית וירושלם אן קאל לשמים נדרתי יגנזו הדמים.

ג. הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך רבי חנניה בן עקביה אומר נערך מפני שדמיו קצובין אבל אינו נידר מפני שאין דמיו קצובין רבי יוסי אומר נודר ומעריך ומקדיש ואם הזיק חייב בתשלומין:

גוסס אלמחצרג[5] אלדי הו עלי אבר רמק והיוצא ליהרג יעני[6] מיתת בית דין אלדי הו אמר לא אבתיאר לנא פיה בל אלשרע[7] קתלה אמא אדא כאן[8] יכרג ליקתל באמר אלצולטאן[9] מעריך ונערך לדברי הכל

[1] לאן P. [2] בתרגום העברי כתוב: והלכה כרבי יהודה. הרמב"ם נוטה לדעת ר' מאיר גם ביד החזקה, הלכות ערכין וחרמין, פרק א', ו'. אך כנראה, מפני שהשיגו הרבה על פסק הלכה זו של הרמב"ם, הרשה לו אלמולי לשנות מן המקור ולפסוק להלכה כר"י כדעת המשיגים. [3] מכאן עד סוף פרוש המשנה הזאת חסר בתרגום העברי. בכ"י B. נמצא הקטע הזה בקצה (מטשטש מאד), בכ"י P. נמצא באמצע. [4] כמא P. [5] محشرج ראה Dozy: حشرج الموت Râler, on dit צ=ش. [6] אעני P. [7] הוראת חמלה „שרע" בעברית תמיד „תורה". شريعة היא לפי תרגומו של אלחריזי „מצוה", אך נמצאת לפעמים גם כן במובן „תורה". ע' Peritz Sefer Hamiswoth des *M*aimonides, Breslau 1892 p. 6. Anm. 1. اهل الشريعة הם „בעלי התורה" ע"פ הרמב"ם. ראה באכער בצייטשריפט ד. מארגענלאנדישען געזעלל=שאפט צד 544; מונק Guide des égarés I p. 68 הערה 3: l'auteur entend par اهل الشريعة les docteurs de toutes les sectes religieuses. [8] הכר P. [9] צולטאן במקום سلطان הוא חזון לא יקר בפרוש המשניות. חלוף האותיות ס וצ רגיל בספרי המערבים. ראה Fleischer, Jüdisch-Arabisches aus Magreb Z. D. M. G. XVIII. p. 339.

באנה עבד נמכר בשוק וקול הכל מעריכים ולו 1 לם יבלג אלא ראהק 2 אלבלאג 3 ועלי אן קו̇ אלה 4 איש כי יפלא אד̇א קארב אלבלאג איש קרינא ביה לענין ערכים אעני אד̇א הגיע לעונת נדרים ולו 5 לם ינבת. קו' איצ̇א ונערכין ולו כאן מגדם 6 או מתאכל אלאעצ̇א וקו' איצ̇א הכל נידרים ולו פחות מבן חדש עלי מא יבין בעד ואד̇ ואפאדנא 7 קו' הכל פואיד פי נערך ומעריך ונידר כמא ביינא 8 קאל איצ̇א הכל נודרים ועלי אן ליס פי ד̇אלך פאידה יעלמנא 9 בהא. וקאל כהנים ולוים ללא תצ̇ן 10 אנהם לא ילזמהם ערכים אד̇ ולא ילזמהם פדיון הבן כמא ביינא פי בכורות 11 וגא 12 פי פדיון הבן 13 ופדויו מבן חדש תפדה בערכך פכנא נקול 14 כל שישנו בפדיון הבן ישנו בערכים אעלמנא אן ליס אלאמר כד̇אלך לאן 15 איש כתוב בפרשה אי שכ̇ן כאן.

ב. הנכרי רבי מאיר אומר נערך אבל לא מעריך רבי יהודה אומר מעריך אבל לא נערך וזה וזה מודים שהוא נודר ונידר [16]:

קאל אללה 17 פי איל פרשת ערכים דבר אל בני ישראל איש כי יפלא פקולה בני ישראל למעט גוים וקו' איש הו רבוי אי איש 18

---

[1] ולא .P   [2] ראסק .P   [3] بلاغ (maturité, puberté). התרגום בתוצאה הראשונה (editio princeps) של פרוש המשניות: ואפילו לא הגיע לפרק אלא סמוך לפרקו.   [4] פ' ב'.   [5] ואן .P   [6] מאגדם .P   [7] ואפאדוא .P. השפעת הסגנון התלמודי על פרוש המשניות מראה גם הסמיכות הרגילה של إذْ עם אות החבור وَ· זאת היא עבריות, כמו שהעיר בצדק בנעט בספר היובל של הילדס=היימר 1890, המחלקה הגרמנית, צד 123, ומתאימה עם הואיל ו... של התלמוד.
[8] ובינא .P   [9] עלמנא .P   [10] תמן .P   [11] משנ' בכורות פ"א א'.   [12] ונאמר .P
[13] במדבר י"ח ט"ז.   [14] פכנא נקול חסר .P. במקום זה כתוב שם פרט.   [15] חסר .P
[16] בתוצאות התלמוד כתוב: שנודרין ונדרין.   [17] תעלי .P. قال الله، قوله، قال تعالى، قال الله تعالى وجلّ אלה הם מבטאים, אשר המושלימים משתמשים בהם במסרם איזה דבר מהקורן. במבטאים האלה משתמש ג"כ הרמב"ם בהביאו פסוקים מתנ"ך. רגיל אצלו גם המבטא „קול אללה תעלי" כמו אצל אבן גנאח. ראה Bacher, Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwan ibn Ganâḥ (הוספה מדעית להדין וחשבון של בית המדרש לרבנים בבודפסט שנת 1888/9) צד 58. قَوْلُهُمْ ולפעמים גם قوله סמן הוא, כי הדברים המובאים נמצאים בתלמוד, מכילתא, ספרא, ספרי ותוספתא.   [18] שכ̇ן .P

פרק ראשון.

א. הכל מעריכין ונערכין נודרין ונדרין כהנים ולוים וישראלים נשים ועבדים טומטום ואדרגינס נודרין ונדרין ומעריכין אבל לא נערכין שאינו נערך אלא זכר ודאי ונקבה ודאית חרש שוטה וקטן נידרין ונערכין אבל לא נודרין ולא מעריכין מפני שאין בהן דעת פחות מבן חדש נידר אבל לא נערך:

אלערך הו אן יקול ערכי עלי או ערך פלוני עלי אדי [1] כאן דֿאלך אלפלוני לה ערך וקד עלמת אן אלערכים מקטועה [2] פי אלתורה [3] מבן חדש ועד בן חמש שנים ערך הזכר חמשה סלעים וערך הנקבה שלשה סלעים ומן חמש אלי עשרים שנה [4] ערך הזכר עשרים שקלים [5] וערך הנקבה עשרה שקלים ומן עשרים שנה אלי ששים [6] ערך הזכר חמשים סלעים וערך הנקבה שלשים סלעים ומא זאד עלי [7] אלסתין אלי מא אמתד אלעמר ערך הזכר חמשה עשר שקלים וערך הנקבה עשרה [8] פהדֿה מקאדיר לא יזאד עליהא [9] ולא ינצֿר [10] חאלה אלנערך בל סניה [11] פקט. ואלנידר הו אן יקול דמי עלי או דמי פלוני עלי פאנה יזן מא יסוא דֿאלך אלנידר

---

[1] אדֿא .P [2] قَطَعَ הוראתו העקרית דומה להמלה פסק (secuit, amputavit, separavit) אך קבל בספרות העברית=ערבית גם את ההוראה השניה של פסק, לאמר: החליט, גזר. הרמב"ם משתמש ע"פ רוב ב„קטוע אלהלכה" במקום „פסק ההלכה". לפעמים הוא כותב قَطْعٌ ל"ר מן قُطُوع الהלכה. ע' מלוננו של פרידלנדר צד 93. [3] ויקרא כ"ז ו'. [4] שם פ' ה'. [5] שקל=סלע. משני מינים היה השקל: שקל הקדש ושקל החול. הראשון הוא הסלע (σικλος ביונית), אשר נועד לאוצר המקדש. ע' ירוש' קדושין פ"א ה"ג: כל שקלים שכתוב בתורה סלעים ובנביאים ליטרין ובכתובים קינטירין. על דבר ערך הסלע ראה צונץ Zur Geschichte und Literatur p. 540 ff.; צוקרמן Ueber talmudische Münzen und Gewichte, Breslau 1867. [6] פ' ג'. [7] על .P [8] פ' ז'. [9] פהדא מקדאר לא יזאד עליה .P [10] ינצור .P [11] סנה .P

האות א׳ של יחס הפעול בשמות ל״י לפעמים נכתבת ולפעמים נשמטת. אולם א׳ הבא לסמן זוגי נכתב תמיד בשמות ובפעלים. כן גם בנטיות שם המספר.

מלבד התכונות האורטוגרפיות הללו כולל בקרבו סגנונו של הרמב״ם בפהמ״ש בכמות רבה תכונות דקדוקיות אחרות בשמוש הלשון. על חלק מהן, עד כמה שנמצא בתוצאת מסכת זו, העירותי בהערות. בכלל אין ביניהן לבין הזרות שפרסם אויגוסט מילר במאמרו המצין [1]: Ueber Text und Sprachgebrauch von Ibn Abi Useibia's Geschichte der Aerzte הבדל כל כך גדול. במדה לא פחותה נכבדות בנידן זה הערותיו המעניינות של גולדציהר במאמרו אדות המקור הערבי של ספר המצוות להרמב״ם [2]. וערך גדול וחשוב למלינו של פרידלנדר [3], המקדש רק לשמוש הלשון של הרמב״ם ואשר השתמשתי בו לרגלי עבודתי זאת. בחריצות נפלאה אסף פרידלנדר והכניס אל תוך אוצרו גם את המלים, אשר המלונים הערבים לא ידעון והמצויות בספריו של הרמב״ם, והאיר עליהן אור.

את המשניות מסרתי כמו שהן ע״פ סדורן בכ״י הברליני, מבלי לשנות אף מלה. בכ״י הפריזי נמצאים רק הדברים המתחילים של כל משנה. רוב תוצאות המשנה היו לנגד עיני לשם השואה. כן היה מונח לפני התרגום העברי, הנכבד מאד לבקרת המקור הערבי, בתוצאות שונות, ביניהן גם התוצאה הראשונה (editio princeps) ניאפולי 1492 ותוצאת ריווא די טרנטו 1542. כל אלו התוצאות כמעט דומות זו לזו, השנויים מעטים וקלים מאד, ואם שונה התרגום לפעמים מן המקור ומכיל שגיאות והשמטות, סמן ברור הוא, כי יד המתרגם בזה. על שנויים ממשיים מן המקור הערבי העירותי בהערותי.

[1] In den Sitzungsberichten der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-philologische Klasse. München 1884. [2] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III p. 78 ff. [3] Arabisch-deutsches Lexicon zum Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. M. 1902.

שני כתבי היד ערוים ע״פ רב בהטרנסקריפטיון הרגיל בכתבי היד העברים-ערבים [1]. להעיר יש רק על האיתיות המסמנות בתוצאתנו באפן זה:

ت = ת; ث = ת̇; ج = ג (.P גם ג̇); خ = כ̇; ذ = ד̇

(.P לפעמים ד); ز = ז; س = ס[2]; ش = ש; ص = צ; ض = צ̇

(.P צ); ظ = ט̇, לפעמים גם צ̇; غ = ג̇ (.P ג).

יש להעיר ג״כ על איזו הכונות אורטוגרפיות, המצויות בתוצאתנו, באלה:

الف الوصل של ال הידיעה נכתב בכ״י .B גם אחרי מלת היחס ل.

מלים, אשר בסופן צריך להיות الف مقصورة, מקבלות במקומו לפי אופן הכתיבה של המערבים א. למשל: ירמא, יפדא, יתסמא וכו׳. אבל יש שבסופן נמצא גם י׳ [3]. ובכן יש שכתוב „אלי״, ויש שכתוב „אלא״; עלא = עלי. בכ״י .P נכתב כמעט תדיר י׳.

מלים, הגומרות באליף לשם הברה ארוכה, נכתבות לפעמים בי׳ ולפעמים בא׳. כן גם בכ״י .P. למשל: אד̇י = اذا; הד̇י = هذا; אמי = امّا[4]. ذلك כתוב בכ״י .B כמעט תמיד בא׳ (ד̇אלך), מה שאין כן בכ״י .P.

الف الوقاية נשמט לפעמים בכ״י .B, בעת שבכ״י .P הוא מצוי תמיד.

בתור סמן הנקבה ة באה האות ה׳ בנפרד וגם בנסמך [5].

התשדיד של האות י׳ מסמן ע״י הכפלת האות, למשל: ביינא = بيّنا. כן גם ו׳ בעל תשדיד, למשל: מקוול = مقوّل. בכ״י .B התכונה הזאת תדירה; בכ״י .P היא כמעט בלתי מצויה.

סמן ההמזה ء נשמט עפ״ר בסוף המלה: מא = ماء; שי = شيء; גא = جاء. באמצע המלה בא במקומו י׳. למשל: חיניד = حينئذ.

מלים של נחי ל׳ و או ى מקבלות בגוף הנסתר א׳. למשל: רצ̇א = رَضِيَ; רצ̇את = رَضِيتُ; בקא = بَقِيَ; בקאת = بَقِيتُ[6].

---

[1] ראה פליישר .Z. D. M. G כרך XVIII ע׳ 333; Rödiger שם כרך XIV ע׳ 468.
[2] במקום אחד בתוצאתנו (צ׳ ג׳ הערה 9) س = צ.
[3] ע׳ Nöldeke, Geschichte des Korans צ׳ 253.
[4] ע׳ נלדקה שם צ׳ 257. לפעמים כותב .B אידא.
[5] פעם אחת נמצא בתוצאתנו ת׳ בנסמך נקבה. ראה צ׳ ו׳ הערה 8.
[6] פליישר Kl. Schriften III p. 538 מביא הרבה מישלים לתכונה האורטוגרפית הזאת המצויה גם בספרות הערבית-עברית המערבית, אך רק ליחיד נקבה ולא לכל המשקל فَعِلَ.

אחרי שהוציא פרופ' ברט את המקור הערבי של פהמ"ש למס' מכות [1] ודרנבורג את סדר טהרות [2], היה פריש המשניות של הרמב"ם לרבים לענין מדעי לענית בו. בעשר השנים האחרונות הופיעו מן המקור הערבי הרבה מסכות ע"פ כתבי היד הנמצאים בביבליותיקות שונות. יש שהעריכו את התרגום העברי מול המקור הערבי, להראות על השנויים והחסרונות שבו. אך בהוצאת המקור הערבי של ששת סדרי המשנה תופס סדר קדשים את המקום היותר קטן. מסדר קדשים, שהוא בעל אחת עשרה מסכות, יצא עד היום מעט מזער [3], והוצאת המקור הערבי שלו יותר דרושה ונחוצה, אחרי שתרגומו העברי הוא כמעט היותר גרוע. המתרגם הרופא ר' נתנאל אלמולי [4] מודה בעצמו, כי קשה היה לו התפקיד הזה. הנושא היה זר לו, "כי לא למד בעונותיו גמרא", וחסרון ידיעת התלמוד הכריחהו לתרגם מלה במלה. בדעתו היטב, כי עטרה זו אינה הולמתו, לא היה מקבל על עצמו כלל את העבודה הזאת, לולא הפצירו בו ועוררוהו לזה, "מפני שלשון ערב הולך ומתמעט, ואפשר שיאבדו הפרושים האלו באבדן הלשון מתוך הקהל כמו שאבדו עד היום הזה מתוך החכמים שלא ידעו לשון ערב" [5].

הוצאת המקור הערבי למס' ערכין היא אפוא במדה ידועה המשך למה שקדם לפניה. המקור הערבי היה מונח לפני בשני כתבי יד: Codex Ms. Or. Qu. 570 אשר לאוצר הספרים של הממשלה בברלין [6]; Cod. Ms. Or. Qu. 579 של הביבליותיקה הלאמית בפריז [7]. את הכ"י הברליני, שנערך בשנת 1386 [8], אני מסמן באות .B; באות .P את הכ"י הפריזי, שנערך בשנת 1469 [9].

---

[1] הוספה מדעית להדין והשכון של ביהמ"ד לרבנים בברלין שנת 1879—80.
[2] Commentaire de Maimonide sur la Mischnah Seder Tohorot publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque. Berlin 1887—93
[3] חולין (פרק ג' וד') ע"י וואהל; בכורות ע"י לונשטיין; מדות ע"י פרומר; תמיד ע"י פריעד.
[4] ר' נתנאל בר' יוסי אלמולי, רופא בסרגוזא, תרגם לעברית את הפרוש הערבי של הרמב"ם לסדר קדשים ע"פ בקשת קהלת רומא בשנת 1298 והוסיף לתרגומו הקדמה.
[5] ראה הקדמת אלמולי; שטיינשניידר Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters ברלין 1893, ע' 125.
[6] ע' אדותיו שטיינשניידר: Katalog der hebr. Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin № 97
[7] אדותיו ע' Taschereau, Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la bibliothéque impériale. p. 61.
[8] על הדף האחרון נמצא בכתב מטשטש עפיגרף זה: נג[מר] זה הסדר ביום שביעי תמני סר יומין בירח אלול שנת אלפים ושית מאה ותשעין ושבע שנין לשטרי המדינה צנעה וכתב ברסם אלאב'וין אלעזיזין.
[9] לדאבון לבי אפשר היה לי להשוות כ"י .P עם .B רק עד הפרק הששי,

מבוא.

פרוש המשניות הוא אחד ממפעליו הראשונים והחשובים של הרמב"ם בספרות התלמוד. רצה רבנו משה בן מימון לזכות את בני עמו, ויתן להם פרוש שלם לששת סדרי המשנה, עריך ומסדר בשטה מדעית ודרך כבושה[1]. בהיות השפה הערבית בימים ההם השפה המדברת ושפת החכמים, כתב הרמב"ם פרושו זה בערבית ונודע בשם „כתאב אלסראג"[2]. אך כאשר נתפרסם טיבו בקהל העוסקים בתלמוד בכל אתר ואתר ורבים היו, שאת השפה הערבית לא ידעו, התחילו לתרגם ממנו לעברית פרקים פרקים; וכשנתמעטה דעת הלשון הערבית גם אצל חכמי ספרד, הרגישו את הצרך, לתרגם את הפרוש לעברית בשלמות. ואמנם נמצאו מתרגמים שונים בזמנים שונים, אשר התנדבו לגשת אל המלאכה הזאת וגם הוציאוה אל הפעל[3], והתרגום היה במשך מאות בשנים למקור, אשר ממנו שאבו, עליו סמכו ובו עינו, בעת שהמקור האמתי, הערבי, היה מונח בקרן זוית, בגנזי אוצרות הספרים.

אולם התרגום העברי לא עלה כל כך יפה, עד כדי שלא יהיה עוד צרך במקור הערבי. צורה אחרת לפרוש המשניות במקורו הראשון, כי לא כל המתרגמים יכלו למלא תפקידם כהוגן. ביניהם נמצאו אחרים אשר לא ידעו את השפה הערבית על בוריה או לא הבינו את התלמוד כהלכה[4], ובאפן זה יצא התרגום לפעמים משבש, מסרס ובלתי מובן. לפיכך צדקו אלה החכמים, אשר הכירו ערכו החשיב של פהמ"ש, בהתחילם להוציא את המקור הערבי מאוצרות הספרים לאור. ע"י הוצאת המקור הערבי אפשר גם לתקן את המעות ולמלא את החסרונות הנמצאים בתרגום העברי. מלבד זה חשוב מאד המקור הערבי מצד הבלשני שבו. לסגנונו הערבי של הרמב"ם, הכולל בקרבו הרבה תכונות זרות בשמוש הלשון ושהוא טפוסי ויחיד במינו בנטיותיו וניביו השונים, ערך גדול ונעלה בתורת השפה הערבית וספרותה ומבטאיה הרבים.

---

[1] ע"ד חשיבות פהמ"ש וערכו הנעלה בספרות התלמוד ראה דרכי המשנה לר"ז פרנקל, ליפסיא תרי"ט, ע' 320 ואילך; Graetz געשיכטע דער יודען 1861 כרך VI, ע' 325. [2] השם המקורי של פהמ"ש הוא „שרח אלמשנה". תנחום הירושלמי, המשתמש בו בתמידות בהמורשיד שלו, יודע רק את השם הזה. השם „כתאב אלסראג" (בעברית: ספר המאור) נתן לפהמ"ש בתור תאר כבוד בתקופה מאוחרה. ע' מאמרו של דרנבורג Die Uebersetzungen des M. C. des Maimonides בספר היובל ליום הלדת התשעים של דר' ל. צונץ, ברלין 1884 ע' 152, הערה א'. [3] אדות שמות המתרגמים השונים ע' Cat. Bodl. של שטיינשניידר. [4] ע' דרנבורג, במאמרו הנ"ל, צ' 154.



פרוש המשניות של הרמב״ם

למסכת ערכין

המקור הערבי

יוצא לאור בפעם הראשונה ע״פ שני כתבי יד

מוגה ומואר במבוא והערות

מאת

ד״ר ישראל שפירא



ירושלם, אתתמ״א

בדפוס הרא״מ לונץ.

Maimûni's Mischnah-Kommentar

zum Traktat Arachin

Arabischer Urtext

auf Grund von zwei Handschriften zum ersten Male herausgegeben

und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen

von

Dr. Israel Schapiro



Jerusalem, 1910

Druck von A. M. Luncz.

פרוש המשניות של הרמב"ם

למסכת ערכין.





